الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية

إعداد
ضيف الله أحمد العنانزة

المشرف
الدكتور راجح عبد الحميد كردي

قدمت هذه الرسالة استكمالا ً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
في
العقيدة

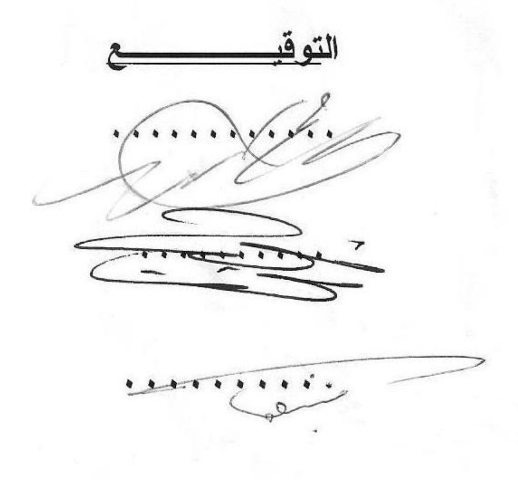
كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

آذار، 2009م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة / الأطروحة (الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الاسلامية) وأجيزت بتاريخ ٢١/١٢/٢٠٠٨م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيـــــــــع
الدكتور راجح عبد الحميد كردي / مشرفا أستاذ مشارك - عقيدة - أصول الدين	....
الدكتور محمد احمد الخطيب / عضوا أستاذ - عقيدة - أصول الدين	....
الدكتور محمد نبيل العمري / عضوا أستاذ مساعد - عقيدة - أصول الدين	....
الدكتور حسين جابر بني خالد /عضوا أستاذ - عقيدة - (جامعة اليرموك)	....



إهداء

إلى والدي الكريمين، حفظهما الله تعالى، وأحسن خاتمتهما، ورضي عنهما، وأرضاهما عني حق الرضا.

وإلى إخوتي الكرام وأخواتي الغاليات.

وإلى إخواني في الله: فادي الشامي "أبو الفضل"، وعبد الرزاق الجيلاني، وموسى عمرو "أبو العبد"، والأستاذ محمد العبروني "أبو موسى".

وإلى أخي الأستاذ الكاتب القاص خالد تيلخ "أبو عبادة".

شكر وتقدير

أشكر في البداية صاحب الفضل الكبير، والجهد العظيم، المؤدب والمعلم ، الأستاذ والأب، الذي وجهني بلسان اللطف ويد العطف تارة، وجلدني بعصا الجد والحرص والخوف على مصلحتي تارة أخرى، إلى أن قوّم اعوجاجي، وصوّب رميتي، ولم يدخر جهداً في كل ذلك، أستاذي الدكتور راجح عبد الحميد كردي، حفظه الله ونفع به وبعلمه الأمة، وجزاه خيراً.

ولا أنسى أساتذتي في كلية الشريعة- الجامعة الأردنية، الذين درست على أيديهم في مرحلتي البكالوريوس والماجستير، فلهم جزيل الشكر.

وأشكر الأساتذة المناقشين الذين تحمّلوا عناء قراءة هذه الرسالة، ومناقشتها وتصويبها وتوجيهها لإخراجها بصورتها النهائية، وهم: الأستاذ الدكتور محمد أحمد الخطيب والدكتور محمد نبيل العمري من الجامعة الأ ردنية، والأستاذ الدكتور حسين بني خالد من جامعة اليرموك، الذين درست عندهم جميعهم في مرحلة الماجستير واستفدت منهم الشيء الكثير، وأسأل الله أن ينفع بهم وبعلمهم.

فهرس المحتويات

الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية

إعداد

ضيف الله أحمد عبد القادر العنانزة

المشرف

الدكتور راجح عبد الحميد كردي

ملخـص

تناولت الدراسة مفهومي العقل والدليل، والتعريف بالمدارس الأربعة المعنية في الدراسة، ثم انتقلت إلى بيان كيفية تطور النظر العقلي في العقيدة عند المسلمين، ابتداء بالقرآن الكريم، ثم عهد الرسول وصدر الإسلام، إلى أن وصلت إلى أوجها في علم الكلا م.

وتناولت كذلك دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المعتزلة والحنابلة والأ شاعرة والماتريدية.

ثم تناولت أهم ملامح دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند كل مدرسة من المدارس الأربع على حدة، ثم ناقشت بين وجهات النظر ورجّحت بعضها على الآخر.

وختمت الرسالة بعرض بعض النماذج الناشئة عن الاختلاف في الاستدلال بالعقل.

وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج تتلخص في أن العقل يعتبر أصل النقل بمعنى أنه أصل صدق ثبوته، وأن القواطع العقلية مقدمة على ظواهر النص الظنية الموهمة للتشبيه، وأن الحُسن والقبح لا يُدركان بالعقل وحده، وأن المعارض العقلي مبدأ سليم.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

لقد رأيت أثناء مطالعتي لكتب العقيدة عند مختلف المدارس أن الباحثين اختلفوا في تقييم العقل وتقييم دوره في العقيدة الإسلامية، فمنهم الذين يستعملون العقل ويحكمونه في أمور الاعتقاد، ومنهم من ينكر ذلك ويحكم عليه بالخطأ وبالضلال أحياناً، وبحكم قربي من كتب علم الكلام وتكرر النزاع في هذا الموضوع أحببت أن أخوض فيه لأتبيّن وأبين ما هي حدود العقل وما هو دوره في العقائد.

فالتنازع والتخاصم القديم والحديث حول العقل ودوره كان الداعي الأول والأخير لي في طرق هذا الباب.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في اتصاله بأهم علوم الدين، وهو علم العقائد، ثم لمعالجته هذا العلم من أصله، أي أن هذا البحث سيناقش العقائد من حيث الاستدلال عليها من جهة مصدرها.

وقد بحثت عن كتب ورسائل جامعية ذات صلة بموضوعي حتى أستفيد منها في بحثي، فوجدت ما يلي:

1- كتاب (القرآن والنظر العقلي) لفاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، وهي رسالة جامعية (ماجستير) بإشراف د. سهير فضل الله، من كلية البنات-عين شمس، 1989م.

وقد تكلمت الباحثة في الفصل الأول عن دعوة القرآن الكريم إلى النظر العقلي ومعنى العقل واستخدامه، وهذا المبحث يوجد عند الكثيرين ممن كتبوا عن العقل في القرآن الكريم.

وجاء الحديث في الفصل الثاني عن منهج القرآن في إزالة العوائق من أمام العقل مثل ذم التقليد والهوى والظن، ومن ثم طرق الاستدلال العقلي التي جاءت في القرآن الكريم والاستدلال الاستقرائي في عالم الكونيات، وختمتْ الفصل بالحديث عن العلاقة بين الاستدلال القرآني واليوناني وإبراز الفروق التي يمتاز بها الاستدلال القرآني على اليوناني.

وجاء الحديث في الفصل الثالث عن دور النظر العقلي في بناء العقيدة الإسلامية، وكان المبحث الأول عن دور النظر العقلي في تأكيد الوجود الإلهي بدليل الخلق ودليل العناية، وكان المبحث الثاني عن دور النظر العقلي في إثبات الوحدانية، والثالث عن دور النظر العقلي في إثبات البعث والجزاء.

ولكن الأقرب إلى بحثي هو الفصل الأخير: أثر النظر العقلي في القرآن على الفكر ا لإسلامي، وتكلمت فيه عن دور النظر العقلي في فهم المتشابه من القرآن الكريم وعن التأويل وموقف السلف والخلف منه.

وكان المبحث الثاني في هذا الفصل عن العلاقة بين العقل والنقل عند بعض متكلمي الإسلام مع التركيز على مواقف المعتزلة والأشاعرة والظاهرية.

وختمت الباحثة بالكلام عن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند بعض فلاسفة الإسلام.

وهذه الرسالة مفيدة مشكورة صاحبتها، إلا أنها تتباين مع بحثي من حيث أنها تنطلق من الدليل القرآني مباشرة بأحد أنواعه وهو الدليل العقلي القرآني، ولكن بحثي سينطلق من الدليل العقلي كدليل مستقل ومن ثم تسويغ استخدامه أو عدمه من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وعموميات الشريعة الإسلامية، وهذا تباين منهجي.

2- كتاب (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) للدكتور علي سامي النشار وهو كتاب كبير يقع في ثلاثة أجزاء ضخمة.

يوجد في هذا الكتاب المفيد الجامع بابان قريبان من بحثي، أولهما: البواكير الأ ولى للحركة العقلية الإسلامية وثانيهما: نشأة التفكير العقلي في الإسلام، وقد تطرق في هذين البحثين إلى الكثير من الأشخاص والآراء والمدارس الإسلامية التي شاركت في الحوار العقدي آنذاك، ومنهم الأئمة الأربعة وأهل السنة الأوائل والقدريون والمجبرة الأ وائل ثم المعتزلة بطبقاتهم ورجالهم.

ولكن هذا الكتاب كان يبرز الأقوال والأحداث والمسائل التي يبرز فيها دور العقل عند المدارس السابقة ويركز على ذكر أقوالهم وتلخيص عقائدهم بالتحليل والتوجيه ولكن دون الخروج بنتائج لطرائق الاستدلال بالعقل عند كل منهم من خلال آرائهم وأفكارهم، وهذا ما سأفعله إن شاء الله.

إشكالية الدراسة:

وهذا البحث سيجيب القارئ عن أسئلة مهمة، وهي:

- هل للعقل دور في بناء المعتقدات
- ما هي حدود العقل في الخوض في أمور العقيدة إن كان له دور
- ما هو موقف المدارس الإسلامية من استعمال العقل في باب العقائد
- ما هي الآثار الناشئة عن اختلاف المدارس في دور الاستدلال بالعقل على العقائد
- ما هو موقف المدارس الإسلامية في حالة تعارض العقل مع النقل

منهج البحث:

وسأستخدم في هذه الدراسة المنهجية التالية:

أولا ً: المنهج الجمعي

ويكون بتجميع آراء المدارس الإسلامية في العقل والدليل العقلي وتحديد مواقفها، وذلك بالرجوع إلى المصادر المعتبرة الأصيلة المتوفرة عند كل مدرسة ودرسها درساً شاملا ً.

ثانياً: المنهج التحليلي

حيث قمت بدراسة النصوص وتحليلها واستنباط وجهات النظر وطرق التفكير وموضع الخلاف وتحرير النزاع بين المدارس، وهذا ما فتح لي باب المنهج المقارن.

ثالثاً: المنهج المقارن

ويكون بربط المتشابهات، وميْز المتناقضات، وتحديد نقاط الاتفاق والاختلاف، وإجراء المقابلة بين الآراء، وتنقيحها بالحوار والدليل، كي أتمكن من الوصول إلى النتيجة المرجوّة من قضايا هذه الرسالة.

خطة البحث:

الفصل التمهيدي: مصطلحات البحث

المبحث الأول: الدليل

المبحث الثاني: العقل

المبحث الثالث: العقيدة



الفصل التمهيدي: مصطلحات البحث

المبحث الأول: الدليل

المبحث الثاني: العقل

المبحث الثالث: العقيدة

المبحث الرابع: المدارس الإسلامية المقصودة في البحث

المبحث الأول: الدليل

الدليل لغة:

يطلق على ما يُسْتَدَلُّ به، والدّليل الدّال، وقد دَلّه على الطّريق يَدُلّه –بالضم- دَلا َلةً ودِلا َلةً بفتح الدال وكسرها، [1] والجمع أدِلّة وأدِلا ّء والاسم الدِّلالة والدّلالة بِالكسر والفتح.[2]

والدليل: هو المرشد، وما به الإرشاد.[3]

وفي لسان العرب: إن تسمية الدال بالدليل هو من باب المبالغة.[4]

وقد وردت في (تاج العروس) وفي (كشاف اصطلاحات الفنون), هذه المعاني الثلاثة.[5]

فالدليل لغة الدالّ أو ما يُستدلُّ به أو المرشد وما به الإرشاد، ويجمع كل هذه المعاني تحققُ الدلالة بها، فسواء اعتبرنا الدليل بمعنى الدال أو ما يستدل به، فإن كلا من المعنيين فيه وسيلة وصول إلى المدلول عليه، والتعريف الذي أورده الزبيدي والجرجاني "المرشد، وما به الإرشاد" هو تعريف لطيف جامع لأصل المعنى اللغوي، وهذا ما يفهم إذا أطلق لفظ الدليل.

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711 هـ). **لسان العرب**، ط1، 15م، دار صادر، بيروت، م11 ص249، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، ط1، (تحقيق: محمود خاطر)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م ، ص 218.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، م11 ص249.

(3) الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (ت631هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط3، 5م، (تحقيق: أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، مصر-القاهرة، 2007م، م1، ص189. الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ). **التعريفات**، ط1، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، ص140.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، م11 ص249.

(5) انظر: التهانوي (1158هـ)، محمد بن علي بن محمد. **كشاف اصطلاحات الفنون**، ط1، 4م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1998م، م2، ص127. الزبيدي (ت 1205 هـ)، محمد مرتضى. تاج العروس، د ط، 10م، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1966م، م7، ص325.

الدليل اصطلاحا:

لقد عرّف الدليل في الاصطلاح بعدّة تعريفات، منها:

1- "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، والتوصّل هو الوصول بكلفة" [1].

ونلاحظ من هذا التعريف أنه اشترط النظر الصحيح في الدليل، أي أن الدليل وحده لا يكفي، فلا بد من استعماله بنظر صحيح في مقدماته والربط بينها وصولا ً إلى النتيجة.

والنظر الصحيح يعتمد على كيفية ترتيب المقدمات، وعلى كيفية الوصول إلى النتيجة، فالنظر الصحيح هو الاستعمال السليم للمقدمات المتوفرة للمستدل.

وقد نبّه أيضاً إلى أنه يتوصّل فيه إلى مطلوب خبري، أي نتيجة تحتمل الصدق و الكذب، فنطلب الدليل لإثبات صدقها، وأما الإنشاء فهو لا يحتمل الصدق والكذب حتى يحتاج إلى دليل على صدقه.

2- "الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر" [2]، أو هو "الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول" [3].

وهذان التعريفان أكثر إجمالا ً من السابق.

3- ما "يتوصل بصحيح النظر فيه إلى ما لا يُعلم في مستقر العادة اضطراراً، وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي". [4]

وهذا التعريف قريب من التعريف الأول، إلا أنه أضاف إضافة تنبيهية، وهي كون الدليل يتوصّل به إلى مطلوب نظري لا ضروري، وذلك لأن الضروري لا يُطلب عليه دليل، وإن أُورد عليه ما هو على صورة الدليل سُمّي تنبيهاً لا دليلا ً.

---

(1) المحلي (ت 864 هـ)، محمد بن أحمد. **البدر الطالع في حل جمع الجوامع**، ط1، 2م، (تحقيق: أبو الفداء مرتضى الداغستاني)، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2005م، م1 ص116.

(2) الجرجاني، **التعريفات**، ص 140.

(3) الرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء و المتكلمين**، د ط، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د ت ، ص50.

(4) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478 هـ). **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الا عتقاد**، د ط، (تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد)، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، ص8.

والضروري ما يتوصل إليه بدون مقدمات أو تفكر، وهو عكس النظري الذي يُطلب بالدليل والنظر.(1)

4- "هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس". (2)

وهذا التعريف نبّه على أمور مرّت في التعريفات السابقة، إلا أنه طويل.

5- "هو ما يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي".(3)

وهذا التعريف يختلف من حيث العبارة عن التعريف الأول في الكلمة الأخيرة، حيث إن التعريف الأول يقول: "مطلوب خبري" وهذا التعريف يقول: "مطلوب تصديقي"، وهما بنفس المعنى، لأن التصديقي لا يكون إلا خبرياً، وكذلك الخبري لا يكون إلا تصديقياً ، فلا فرق إذا.

والمطلوب التصديقي غير التصوّري، إذ التصور إدراك مفرد ليس له علاقة في النفي والإثبات كتصوّر (الصخرة) أو (الثلج) أو (السماء)، والتصديق إدراك نسبة بين مفردين فأكثر على وجه النفي أو الإثبات كإدراك أن الله واحد وأن الجنة موجودة، وهذا الكلام مبسوط في كتب المنطق.(4)

والذي يختاره الباحث في تعريف الدليل بناء على ما سبق هو ما ذهب إليه

---

(1) انظر: الرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر. **معالم أصول الدين**، ط1، (تحقيق: د أحمد عبد الرحيم السايح و د سامي عفيفي حجازي)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2000م، ص7، وانظر: الباقلاني (ت 403 هـ)، محمد بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط2، (تحقيق: الإمام محمد زاهد الكوثري)، مؤسسة الخانجي، 1963م، ص14، وانظر: البزدوي (ت 493 هـ)، محمد أبو اليسر. **أصول الدين**، د ط، (تحقيق: هانز بيتر لنس)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003م، ص23.

(2) الباقلاني (ت 403 هـ)، محمد بن الطيب. **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة و الخوارج والمعتزلة**، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م، ص39.

(3) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1، ص189.

(4) انظر: الرازي، **معالم أصول الدين**، ص7، الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط7، دار القلم، دمشق، 2004م، ص18.

المحلي وهو : "ما يُمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري".

مع الإشارة إلى أن الخبري لا بد أن يكون تصديقياً، وإلى أنه من المسلم الذي لا خلاف فيه أن المطلوب يجب أن يكون نظرياً، أي بحاجة إلى دليل وليس ضرورياً، إذ الضروري ليس بحاجة إلى دليل.

المبحث الثاني: العقل

مفهوم العقل شأنه شأن أي مفهوم من المفاهيم، له عدة معان في أصل اللغة وله كذلك عدة معان اصطلاحية لها نصيب من أصل المعنى اللغوي وتزيد عليه بما يتناسب مع ذلك الانتقال من اللغة إلى الاصطلاح المراد أو المتفق عليه.

العقل لغة:

يطلق العقل لغة على عدّة معان، أورد منها ابن منظور ثلاثة، هي: المنع، والجمع، و الحبس والإمساك. [1]

والذي رأيته من خلال القراءة في المعاجم أن كل المعاني اللغوية الواردة في معنى (عقل) راجعة إلى معنى واحد وهو (المنع)، فالحبس واضح فيه معنى المنع، وكذلك الإمساك، وأما الجمع فليس بواضح فيه معنى المنع، ولكن يتضح المعنى إذا دققنا النظر، فقد قالوا: "عَقَلْت البَعيرَ إذا جَمَعْت قوائمه"[2]، فمن هذا المثال الذي استدلوا به يتضح أن غاية الجمع هي المنع، فليس المقصود من جمع قوائم البعير إلا منعه من الانط لاق، فيُرجع الجمع إلى المنع أيضاً.

العقل اصطلاحاً:

وهناك تعريفات كثيرة للعقل من حيث الاصطلاح، نذكر منها:

1- "هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف". [3]
2- "العِلمُ بصفاتِ الأشياءِ من حُسنِها وقبحها وكمالِها ونقصانِها".[4]

(1) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، م11، ص458-459، وانظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص467.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، م11، ص458، الزبيدي، **تاج العروس**، م8 ص25.

(3) القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، د ط، 20م، حققه مجموعة من الباحثين، بإشراف د طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأ نباء والنشر، د ت، م11 ص375.

(4) الزبيدي، **تاج العروس**، م8 ص25.

3- "علوم ضرورية بها يتميز العاقل من غيره إذا اتصف[1]، وهي العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات".[2]

4- "القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للذي يستنبطه الإنسان بتلك القوة عقل".[3]

5- "قوة للنفس، بها تستعد للعلوم والإدراكات وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات". [4]

6- "نور رُوحاني يقذفُ به في القلب أو الدماغ به تدرك النفسُ العلومَ الضروريةَ و النظريةَ". [5]

7- "نور في القلب يعرف الحق والباطل".[6]

8- "جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة".[7]

9- "آلة وقوع العلم بالأشياء، كالعين آلة وقوع العلم بالمرئيات، والأذن آلة وقوع العلم بالمسموعات".[8]

وأقول: إن ما ورد من هذه التعريفات ينقسم إلى قسمين،

الأول: ما جعل العقل علماً أو علوماً كالتعريف الأول والثاني.

الثاني: ما جعل العقل قوةً أو غريزة أو نوراً أو جوهراً أو آلة كباقي التعريفات.

ويرى الباحث أن تعريف العقل بأنه قوة أو غريزة هو أقوى من تعريفه بأنه علم أو علوم، لأن العلوم المجردة لا تكون وسيلة للتعقل، فإننا لا نتصوّر عند ذكر مفهوم العقل إلا شيئاً نستطيع به كسب العلوم وإدراكها، فلذا كان تعريف العقل بأنه علم أو علوم أقل وجاهة من تعريفه بأنه قوّة أو غريزة أو نور.

---

(1) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص15.

(2) الزبيدي، **تاج العروس**، م8 ص25.

(3) الزبيدي، **تاج العروس**، م8 ص25، وانظر: الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت 505 هـ). **إحياء علوم الدين**، ط1، 5م، دار الفجر للتراث، مصر-القاهرة، 1999م، م1 ص124.

(4) التفتازاني، مسعود بن عمر (ت 791 هـ). **شرح العقائد النسفية**، ط1، دار البيروتي ودار ابن عبد الهادي، 2007م، ص44.

(5) الزبيدي، **تاج العروس**، م8 ص25.

(6) الجرجاني، **التعريفات**، ص196.

(7) الجرجاني، **التعريفات**، ص196.

(8) البزدوي، **أصول الدين**، ص212.

وقد وجّه الإمام الغزالي قول من ذهبوا إلى أن العقل هو علوم توجيهاً لطيفاً، بعد ما ذكر تعريفات أخرى للعقل غير التي مرّت معنا الآن، من ضمنها التعريفين الذين أُشيرَ إليهما آنفا.

وذكر أن العقل يطلق على أربعة معان، هي:

الأول: "الوصف الذي يُفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية". [1]

الثاني: "هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز، بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد". [2]

الثالث: "العلوم التي تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإنّ مَنْ حنّكته التجارب وهذّبته المذاهب يقالُ: إنه عاقل في العادة". [3]

الرابع: "أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يَعرفَ عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوّة سُمّي صاحبها عاقلاً". [4]

ثم قال الغزالي: "فالأول: هو الأسّ والسنخ [5] والمنبع. والثاني: هو الفرع الأقرب إليه. والثالث: هو فرع الأول والثاني، إذ بقوّة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب. والرابع: هو الثمرة الأخيرة والغاية القصوى. فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب". [6]

فنرى أن الغزالي جعل أساس العقل هو ما يستعد به الإنسان للعلم والإدراك، وجعل العلوم التي سميت عقولاً على ثلاث درجات؛ قريب وبعيد وأبعد. وترجيحُه أو جعْله الأول الأساس هو موافق لقول من قالوا: إن العقل قوة أو غريزة.

وقد قال المحاسبي في كتابه (مائية العقل): "والذي هو عندنا أنه غريزة والمعرفة عنه تكون". [7]

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، م1 ص124.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، م1 ص124.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين، م1 ص124.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين، م1 ص125.

(5) السنخ هو الأصل، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، م3 ص29.

(6) الغزالي، إحياء علوم الدين، م1 ص125.

(7) المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبد الله، **مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، ط2، (تحقيق: حسين القوتلي)، دار الكندي و دار الفكر، بيروت، 1398هـ، ص205.

ويختار الباحث أن **العقل هو**: القوّة المتهيّئة لقبول العلم، وذلك بعد ما تبيّن أن كون العقل علوماً ليس بالرأي الوجيه، فالعقل هو ما يُعقل به، وهذه العلوم لا يُعقل بها، بل هي معقولات، ولكنّ العقل لا يستغني عن هذه العلوم الضرورية حتى يتهيأ للتعقل، ولذلك قال الرازي في تعريف العقل إنه "غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس".[1]

فالرازي قائل بأن العقل غريزة، ولكنه وضّح بأن هذه الغريزة لا تستغني عن العلوم البديهية، كالعلم بأن الواحد أصغر من الاثنين، وأن الجسم لا يكون ساكناً ومتحركا في نفس الوقت.

ومن هنا يتضح سبب قول من قال: إن العقل هو علوم نظرية، فقولهم أتى من باب أن الفهم والإدراك لا يستغني عن هذه العلوم الضرورية، ويمكننا تصويب قولهم من هذا الوجه، ولكن يبقى التعريف الأوجه للعقل أنه القوة أو الغريزة.

وبعد أن تبيّن لنا مفهوم الدليل ومفهوم العقل كان لا بد أن نعرف المصطلح المركب منهما، وهو الدليل العقلي.

يقسّم علماء الكلام الدليل بشكل عام إلى ثلاثة أقسام، وهي:

الأول، الدليل العقلي المحض: وهو الذي كل مقدماته عقلية، فلا يتوقف على النقل أبداً.

الثاني، الدليل النقلي المحض: وهو الذي كل مقدماته نقلية، فلا يتوقف على العقل أبداً، وهذا لا يُتصوّر عند جمهور علماء الكلام.

الثالث، الدليل المركب منهما: وهو الذي يتكون من مقدمات عقلية ونقلية معاً، وهو ما يُطلِق عليه المتكلمون الدليل النقلي.[2]

فتبين إذا أن الدليل العقلي هو الذي تكون كل مقدماته مأخوذة من العقل.

وسيأتي الكلام عن هذه الأقسام الثلاثة في الفصل الثاني من هذه الدراسة إن

---

(1) الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، ص104.

(2) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م2 ص133، وانظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1 ، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2004م، ص115، والرازي، **معالم أصول الدين**، ص11، والرازي (ت 606هـ)، محمد بن عمر بن الحسين. **الأربعين في أصول الدين**، ط2، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، دار الجيل، بيروت- القاهرة- تونس، 2004، ص416، و الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، م2، ص48، وانظر مثله عند: الجويني (ت 478 هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص8.

شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: العقيدة

لغة:

قال ابن منظور: "عَقدَ العَهْدَ واليمين يَعْقِدهما عَقداً، وعَقدهما أكدهما".[1]

وقال تعالى: ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﭼ[2] وجاء في تفسير هذه الآية: "أي بتعقيدكم الأ َيمانَ وتوثيقها عليه بالقصد والنية، والمعنى ولكن يؤاخذكم بما عقدتموه إذا حنِثتم أو بنَكثِ ما عقدّتم ".[3]

اصطلاحا:

"وقد أطلقت هذه الكلمة على العلم الذي يتعلق بقضايا التوحيد والإيمان. وهي تقابل الشريعة، إذ الإسلام عقيدة وشريعة، فالعقيدة هي الأمور النظريّة الإيمانية التي يجب على المسلم أن يعتقدها في قلبه، لأن الله أخبره بها بطريقة كتاب أو بطريق وصيّة إلى رسوله . والشريعة تعني التكاليف العملية التي جاء بها الإسلام في العبادات والمعاملات".[4] وهذا الكلام ينطبق وينطلق من الحديث النبوي الشريف المشهور، حينما أتى جبريل عليه السلام على صورة إنسان وسأل الرسول عن الإيمان والإسلام والإحسان.[5] فالإيمان يتعلق بالأمور الاعتقادية والإسلام يتعلق بالأمور العملية، والاعتقاد هو الإيمان.

"والعقيدة بمعنى الإيمان، اعتقد بكذا أي آمن به، والإيمان بمعنى التصديق، يُقال: آمن بالشيء أي صدّق به تصديقاً لا ريب فيه ولا شكّ معه، ومنه قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[6] أي بمصدّقٍ لنا، فيخرج منه الوهم والشك والظن".[7]

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، م3 ص296.

(2) سورة المائدة، الآية 89.

(3) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، ط1، 9م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، م3 ص74.

(4) قرعوش، كايد يوسف، وكردي، راجح عبد الحميد، والخطيب، محمد أحمد، والحاج، محمد أحمد، **العقيدة الإسلامية**، ط1، 2م، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، 1993م، م1 ص10. والكلام للدكتور محمد الحاج.

(5) انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح المختصر**، ط3، 6م، (تحقيق: د. مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، 1987م، م4 ص1793.

(6) سورة يوسف، الآية 17.

وجاء في (كشاف اصطلاحات الفنون) أن "الاعتقاد حكم ذهنيّ جازم يقبل التشكيك".[2] وهو المشهور، أو هو حكم ذهني جازم لا يقبل التشكيك.[3] فالاعتقاد بـ المعنى المشهور يقابل العلم، وبالمعنى الآخر يشمل العلم والظن.

أو هو "التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت".[4] ويُقصد بالمطابِق المطابق للواقع، والثابت أي الثابت في نفس الأمر وهو نفس المطابق.

نستنتجُ مما سبق أن العقيدة هي التصديق وعقد النفس على الشيء، ويبقى السؤال قائما، هل يجب أن يكون التصديق جازماً؟ وهل يجب أن يكون مطابقاً للواقع؟

يرى الباحث أن هذا التصديق لا يجبُ أن يكون مطابقاً للواقع حتى يُسمى عقيدة، لأن النصارى واليهود والمجوس يُصدّقون بأمور غير مطابقة، ومع ذلك فإنا نُسمّي تصديقهم هذا المخالف لما عليه العقيدة في نفس الأمر والواقع عقيدةً، فنقول: (عقيدة النصارى) أو (عقيدة المجوس)، ولا يرى الباحثُ مانعاً لغويّا أو شرعيّا أو اصطلاحياً لهذا الإطلاق، وإذا قال قائل: إن أصل المعنى اللغوي يدُل على الاستيثاق والتأكد والربط و اللزوم، ولا يتحقق شيء من ذلك إلا إذا كان التصديق مطابقاً للواقع. يُجاب عن هذا السؤال بأن المطابقة للواقع ليس شرطا في الجزم واليقين، بل قد يجزم الإنسان أو يتيقن من أمر وهو مخالف للواقع، وذلك كالنصارى الذين صلبوا رجلاً واعتقدوا اعتقاداً جازماً أن هذا المصلوب هو المسيح، وهو مخطئون بدلالة صريح القرآن الكريم، ولكنهم جازمون. وكل هذا الجواب في حال أننا سلمنا أن الاعتقاد يجب أن يكون جازماً، وهذا غيرُ مسلم.

هل يجبُ في الاعتقاد الجزمُ أم لا؟

يرى الباحث أنه يجب الجزمُ في التصديق حتى يُسمى اعتقاداً، وذلك لأن المعاني اللغوية المذكورة تدُل على ذلك، وهي الربط واللزوم والاستيثاق، وذلك لأن التصديق أمر

(1) قرعوش وآخرون، **العقيدة الإسلامية**، م1 ص10. والكلام للدكتور محمد الحاج.

(2) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م3 ص208.

(3) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م3 ص208.

(4) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م3 ص208.



لا يتجزأ ولا يقبلُ القسمة على اثنين.

وإذا قال قائل: إن هناك أموراً ظنيّةً في العقيدة، فهل تُسمى اعتقاداً أم لا تُسمّى ؟

والجواب: أن كونها ظنيّة راجع إلى طريق ورودها أو التشكك بصحة ثبوتها، أو التشكك بدلالة النص الشرعي عليها، لا إلى كونها أمورا تصديقية، فلا مانع من تسميتها عقائد وإن كان طريق التصديق بها ظنيّاً، إذاً تعريف الاعتقاد: هو التصديق الجازم. ولا يُشترط فيه المطابقة.

المبحث الرابع: المدارس الإسلامية المقصودة في البحث

حيث يتناول البحث دور الدليل العقلي عند المدارس الإسلامية، فقد اكتفينا بإبراز أربع منها وهي: المعتزلة، والحنابلة، والأشاعرة، والماتريدية، وسيتعرض الباحث للتعريف بهذه المدارس بصورة موجزة فيما له علاقة بالبحث هنا.

أولا ً: مدرسة المعتزلة

تشير المصادر إلى أن رأس المعتزلة ورئيسهم هو واصل بن عطاء (80-130هـ)[1]، ويرجع كثير من الباحثين تسمية المعتزلة بهذا الاسم إلى قصة واصل بن عطاء المشهورة مع الحسن البصري حين اعتزل مجلسه بعد الخلاف على مسألة المنزلة بين المنزلتين[2]، التي تنبني على مسألة مرتكب الكبيرة، وهناك آراء أخرى في موضوع أصل تسميتهم، وهي: أنهم اعتزلوا عامة الأمة في مرتكب الكبيرة، أو لاعتزالهم البدع كما يقولون عن أنفسهم، أو لأنهم اعتزلوا الأمة بأنهم لم يروا بيعة علي رضي الله عنه وليسوا من شيعة عثمان، أو لأنهم اعتزلوا أمر الفتنة في وقعة الجمل وفي حرب علي كرّم الله وجهه مع معاوية، أو أنهم قالوا باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين، أو لأن أئمتهم يعتزلون العالم ويعيشون حياة التقشف والزهد، أو أنهم سموا معتزلة نسبة إلى فرقة الفروشيم اليهودية والتي معناها المعتزلة.[3]

---

(1) انظر: البغدادي (ت 429 هـ)، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، **الفرق بين الفرق**، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م، ص96، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت 548 هـ). **الملل و النحل**، د ط، 2م، (تحقيق: محمد سيد كيلاني)، دار صعب، بيروت، 1986م، م1 ص30، والنشار، علي سامي النشّار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط9، 3م، دار المعارف، القاهرة، 1995م، م1 ص381. وأما واصل فهو: واصل بن عطاء الغز ّال (80 - 131 هـ)، أبو حذيفة، رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى " الواصلية "، له تصانيف، منها " أصناف المرجئة " و " المنزلة بين المنزلتين " و " معاني القرآن " و " طبقات أهل العلم والجهل " و " السبيل إلى معرفة الحق " و " التوبة ". الزِرِكلي (ت 1976 م)، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام، ط16، 8م، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 3005م، م8 ص108.

(2) انظر: الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ). **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، (تحقيق: علي سامي النشار)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1402هـ، ص37، الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص30.

(3) انظر: البلخي (ت 319 هـ)، عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، **مقالات الإسلاميين، باب ذكر**

وقد اجتمعت المعتزلة[1] على أصول خمسة في العقائد، توضح الفرق بينهم وبين غيرهم، يقول الخياط(ت 300 هـ) [2] -وهو من شيوخ المعتزلة-: "ولسنا ندفع أن يكون بَشَرٌ كثيرٌ يوافقونا في **العدل** ويقولون بالتشبيه، وبشرٌ كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشرٌ كثير يوافقونا بالعدل والتوحيد ويخالفونا في الوعد والأسماء والأ حكام، وليس يستحق أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتى يجمعَ القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كمُلت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي".[3]

وهذا قول المعتزلة أنفسهم، إذ الخيّاط أحد شيوخهم، وهم متفقون على ذلك، ولنسمع الآن قول أصحاب كتب الملل والفرق فيهم.

يقول الرازي: "اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على نفي صفات الله تعالى، من العلم والقدرة، وعلى أن القرآن م ُحد َث ومخلوق، وأن الله تعالى ليس خالقا ً لأ

المعتزلة، د ط، (تحقيق: فؤاد سيد)، الدار التونسية للنشر،1974م، ص115. والكتاب مطبوع مع كتابين آخرين تحت عنوان: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وهو من تحقيق فؤاد سيد، فرغل، **نشأة الآراء و المذاهب والفرق الكلامية،** ص198 و ص200، وانظر: النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،** م1 ص 373-380، بدوي، د عبد الرحمن بدوي. **مذاهب الإسلاميين،** 3م، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979 م، م1 ص37، جار الله، زهدي جار الله. **المعتزلة،** ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م، ص1.

(1) وقد أورد إجماع المعتزلة كثيرون ممن ألفوا في الفرق العقائد، ومنهم: البلخي، **مقالات الإسلاميين، باب ذكر المعتزلة،** ص63. ، القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. **المنية والأ مل،** د ط، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، وحققه: د عصام الدين العلي، دار المعرفة الجامعية، الإ سكندرية، 1985م، ص13، بدوي، **مذاهب الإسلاميين،** م1 ص47.

(2) ابن الخياط (ت 300 هـ) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين ابن الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة منهم تدعى "الخياطية"، له كتب، منها "الانتصار – ط" في الرد على ابن الراوندي، و "الاستدلال" و "نقض نعت الحكمة". الزِّركلي، **الأعلام،** م3 ص347.

قلت: والمشهور هو الخياط وليس ابن الخياط، ولكن المقصود واحد، فقد ترجم له مقدم كتاب الانتصار وهو نيبرج الأستاذ بجامعة ابسالة من مملكة السويد، وقد ذكره نيبرج بـ الخياط وليس ابن الخياط، مع تطابق في كونه أستاذا للكعبي وفي الاسم وفي كتاب الانتصار، وهذا يؤكد أن المقصود واحد.

(3) الخياط (ت 300 هـ)، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد،** ط1، (تحقيق: الأستاذ نيبرج)، الأستاذ بجامعة ابسالة من مملكة السويد، دار الندوة الإ سلامية، بيروت-لبنان، 1988، ص 127.

أفعال العبد". [1]

ويذكر الشهرستاني الأمور التي اتفق عليها المعتزلة فيقول: "ونفوا الصفات القديمة، فقالوا: هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة....، واتفقوا على أن كلامه م ُحد َث مخلوق في محل.... واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى، واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، كما لو خلق العدل كان عادلا ً، واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم، وسموا هذا النمط عدلا واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض و التفضل ومعنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسمموا هذا النمط وعدا ووعيدا ، واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع، والحسن َ والقبيح َ يجب معرفتهما بالعقل. [2]

ويشير بعضهم [3] إلى أن واصل بن عطاء قد أتى بهذه الأصول كلها على وجه الإ جمال، وأن أصحابه أو تلاميذه بعده هم الذين سموها بهذه التسميات.

ويشير الدكتور النشّار إلى أن مصطلح الأصول الخمسة ظهر في على يد تلاميذ واصل بن عطاء. [4]

وملخص مفهوم هذه الأصول عندهم هو:

الأصل الأول، التوحيد: هو أن الله واحد من كل الجهات، وأنه قديم، والقدم أخص وصف له لا يشاركه فيه أحد. ولذلك نفوا صفات المعاني القديمة، لأنها لو ثبت أنها صفات وجودية قديمة –كما يقول أهل السنة- لزم –في نظرهم- تعدد القدماء، وهذا مخالف للتوحيد فيما يزعمون لأنه يؤدي إلى تعدد القدماء، أي تعدد الآلهة.

ويلزم عن التوحيد عندهم أن رؤية الله تعالى في الدارين محالة، لأنها يلزم عنها –في نظرهم-الجسمية، والجسمية مخالفة للتوحيد لأنها يلزم عنها التجزؤ والتركب، وهو

---

(1) الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص38.

(2) انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، م1 ص 43-45.

(3) فرغل، **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**، ص208.

(4) النشار، **نشأة الآراء والفرق والمذاهب الكلامية**، م1 ص416.

مناف للتوحيد.

وكذلك قالوا بأن كلام الله محدث مخلوق، لأنه لو كان قديما للزم التعدد، لأن الكلا م لو شارك الله في أخص وصف له وهو القدم، للزم أن يشاركه فيما دون القدم من الخصوصية، فمن باب أولى أن يكون مشتركا معه فيما دون القدم، وهذا يعني وجود أكثر من إله، وهو مناف للتوحيد.

الأصل الثاني، العدل: أي أن الله عادل لا يوصف بالظلم، فلا ينسب إليه ظلم ولا شر، ويلزم عن ذلك أن أفعال العباد كلها من شر وظلم وخير صادرة عن العباد أنفسهم وهم يخلقونها، لآن الله تعالى يتنزه عن أن يخلق الشر والظلم، ولو خلقهما لم يكن عادلا ً، سبحانه وتعالى.

وهذا الأصل مبنيّ على تحقّظين، الأول: عدم الوقوع في الإجبار؛ أي عدم القول بأن العبد مجبر على فعله، وهذا عندهم لازم لكون الله خالقا لفعل العبد.

الثاني: عدم نسبة الظلم والشر إلى الله تعالى، إذ فاعل الشر شرير وفاعل الظلم ظ الم.[1]

الأصل الثالث، الوعد والوعيد: وهو -عندهم- أن الله تعالى لا يخلف وعده للمؤمنين، فيجب عليه إثابة المطيع وتعذيب العاصي، لأن إخلاف الوعد أو الوعيد كذب، وهو محال على الله تعالى. وعليه ينبني أن صاحب الكبيرة إن لم يتب عنها فهو خالد مخلد في نار جهنم. ومن هنا أنكروا الشفاعة للعصاة.

الأصل الرابع، المنزلة بين المنزلتين: أن فاعل الكبيرة لا يستحق اسم الإيمان ولا يدخل الجنة، وكذلك لا يستحق اسم الكفر، وهو في منزلة بين الإيمان والكفر، وله الخلود في جهنم.

الأصل الخامس، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلهذا قلنا إنه من فروض الكفايات".[2]

ويقول زهدي جار الله "وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه على رأيهم

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. **شرح الأصول الخمسة**، ط3، (تحقيق: د عبد الكريم عثمان)، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996م، ص299.

(2) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص148.

واجب على سائر المؤمنين، كلّ على قدر استطاعته، بالسيف فما دونه، فإن قاوموا بـ السيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين و الفاسقين. وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم، لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً".[1]

(1) جار الله، **المعتزلة**، ص52.

ثانياً: مدرسة الحنابلة

وتنتسب هذه المدرسة إلى الإمام أحمد بن حنبل(164-241هـ) -رحمه الله تعالى- الذي وقف في وجه المعتزلة في محنته المشهورة، في مسألة خلق القرآن، فكان أعند خصمٍ لهم، رحمه وجزاه عن الإسلام وأهله كل خير.

وجاء بعد الإمام أحمد رجال حملوا اسمه، فسموا بالحنابلة أو بالسلفية أو بأهل الأ ثر أو بأهل النص بعد ذلك، وظلوا على ذلك إلى أن جاء عالم كبير لينصر أتباع هذا المنهج ويؤسس له من الناحية الفكرية، وهو ابن تيمية[1]، ثم تلميذه ابن قيم الجوزية [2]–رحمهما الله تعالى-، فهذان الرجلان وابن تيمية بالأخص، بنيا منهجاً فكرياً متكاملا ً سمي بمنهج الحنابلة أو بمنهج السلفية كما مرّ. فمع نسبة هذا المنهج إلى الإمام أحمد إلا أن آراءه الدقيقة ومعالمه الواضحة تبيّنت على يد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من بعده [3].

ولذا فعند إطلاق كلمة الحنابلة في البحث لا يُراد بها ابن حنبل، لعدم وجود أقوالٍ واضحة عنده في التحسين والتقبيح أو في تقديم العقل على النقل وما شابه ذلك، فمن التكلف نسبة الأقوال لابن حنبل في المسائل التي ستأتي في هذا البحث.

(1) ابن تيمية (ت 728 هـ) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحر ّاني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، مات معتقلا بقلعة دمشق،من كتبه: "الجوامع - ط " في السياسة الإلهية والآيات النبوية ويسمى "السياسة الشرعية" و "الفتاوى - ط" خمس مجلدات، و"الايمان- ط " و "درء التعارض بين العقل والنقل" و "منهاج السنة - ط" و "الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان - ط" و "الواسطة بين الحق والخلق - ط "، وغيرها الكثير من الكتب. الزّركلي، **الأعلام**، م1 ص144.

ملحوظة: يقصد الزّركلي من الحرف (ط) أن الكتاب مطبوع، ومن الحرف (خ) أن الكتاب مخطوط.

(2) ابن قيم الجوزية (751 هـ) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شئ من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه، ألف تصانيف كثيرة منها: "إعلام الموقعين - ط" و "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - ط" و "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - ط"، و"كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء - خ" و"أحكام أهل الذمة - ط" جزآن، و"اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية - ط ، وغيرها. الزّركلي، **الأعلام**، م6 ص56.

(3) انظر: الزنيدي، د عبد الرحمن بن زيد. **مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر**، ط1 ، مركز الدراسات والإعلام-دار شبيليا، الرياض، 1998م، ص70 وص95.

وهذا لا يعني أن منهج من أتوا بعد ابن حنبل ممن سموا بأهل الأثر ليس له علاقة بمنهج ابن حنبل نفسه، بل هناك إطار عام يشتركون فيه، وهو عدم قبول تأويل الصفات الخبرية، ويؤثر في ذلك قول عن ابن حنبل عندما سئل قبل موته عن أحاديث الصفات فقال: "تُمرُّ كما جاءت، ويؤمن بها ولا يُردُّ منها شيء إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ومن تكلم في معناهما ابتدع". [1]

وملخص منهج الإمام أحمد في النظرة العقلية في العقيدة أنه لم يكن يقبل التأويل، بل كان يقول "أمرّوها كما جاءت"، ويرى عدم الخوض في مسائل الصفات وكثرة الجدل فيها بالعقل، بل يجب التسليم بما جاء به القرآن وجاءت به السنة من غير زيادة أو نقصان تحت شعار "لا تقولوا ما لم يُقل"، وكما قال أيضاً: "ولا يوصف بشيء أكثر مما وصف به نفسه عز وجل"[2].

(1) ابن حنبل (ت 241 هـ)، أحمد بن محمد الشيباني. **العقيدة**، رواية أبي بكر الخلال، ط1، (تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان)، دار قتيبة، دمشق، 1408 هـ، ص 127.

(2) الأحمدي، عبد الإله بن سلمان بن سالم. **المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة**، د ط، 2م، دار طيبة، د ت، ج1 ص276.

ثالثاً: مدرسة الأشاعرة

وهم أتباع أبي الحسن الأشعري[1] (ت 324هـ) الذي عاش في أواخر القرن الثالث الهجري وتوفي في أوائل القرن الرابع.

وقد نشأت هذه المدرسة في أوج التوتر المذهبي العقدي في العالم الإسلامي، وكان المعتزلة آنذاك في قوتهم، وكانوا شوكة في حلوق أهل السنّة، حتى جاء الأشعري الذي كان موجوداً بين رجال المعتزلة، وكانت قصته المشهورة مع شيخه أبي علي الجبائي ثم خروجه عن الاعتزال. وكان أبو الحسن يمثل المنهج العقلي المدافع عن أهل السنة الأوائل الذين لم يكونوا يشجعون أو يميلون إلى الأخذ بالعقل، كما رأينا ذلك عند الإ مام أحمد بن حنبل، فمن هنا كان هذا هو الجديد الذي قدمه الأشعري، وهو التمسك بـ السنة والقرآن وعدم الغلو في التأويل، وفي نفس الوقت الدفاع عن ذلك بالحجج العقلية والبراهين، فالأشعري لم يأت بجديد من حيث الأفكار التي تمس أصول الاعتقاد بل تمسّك بها، وإنما زاد على ذلك بالرد على المخالفين وإثبات العقائد بالعقل، وهذه الأخيرة من أهم الأشياء التي أخذها عن المعتزلة.

ومما يؤيد عدم إتيانه بجديد من حيث الآراء في الاعتقاد؛ القبول الذي لقيه مذهبه ومنهجه الفكري في العالم الإسلامي آنذاك وإلى يومنا هذا، فلو زاد أو أنقص لردّ عليه أهل العلم من المسلمين ولوقفوا في وجهه كما حدث مع المعتزلة، فأمثال ابن حنبل موجودون في كل عصر، لاسيما القرون الثلاثة الأولى، ومما جعل فكره مقبولا لدى المجتمع ما جاء به من توسط بين العقل والنقل.

---

(1) أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) علي بن إسماعيل بن إسحاق، من نسل الصحابي أبي موسى الا شعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي ببغداد، من كتبه: (مقالات الإسلاميين) جزآن، و (ا لإبانة عن أصول الديانة) و (استحسان الخوض في الكلام) رسالة. الزّركلي، **الأعلام**، م4 ص263.

وكذلك فإن طريقته أيضاً في عرض العقائد والحجاج عنها، لها أصل قبله، فالحارث بن أسد المحاسبي [1]، وأبو العباس القلانسي [2]، وعبد الله بن كلا ّب [3] يعتبرون أسلافاً للأ شعري حتى في أسلوبه.

وفي ذلك يقول الشهرستاني: "حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودر ّس بعض، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة. وانتقلت سمة الصفاتية إلى الاشعرية".[4]

وحين ينتهي ابن خلدون من الكلام عن المعتزلة ونشأتهم يقول: "إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنة".[5]

---

(1) الحارث المحاسبي (ت 243 هـ) الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله، من أكابر الصوفية، كان عالما ً بالأصول والمعاملات، واعظا ً مبكيا ً، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، ولد ونشأ بالبصرة، ومات ببغداد، وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره، من كتبه: (آداب النفوس)، و (شرح المعرفة) تصوف، و(المسائل في أعمال القلوب والجوارح) رسالة، و(المسائل في الزهد وغيره) رسالة و(البعث والنشور) رسالة، و "مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه" و"الرعاية لحقوق الله عز وجل - ط " و "الخلوة والتنقل في العبادة- ط" و"معاتبة النفس"، و" كتاب التوهم- ط " و"رسالة المسترشدين- ط". الزِرِكلي، **الأعلام**، م2 ص153.

(2) قال النشار: "إن النصوص لا تصرّح لنا بالكثير ولا بالقليل عنه،.... ولكن يمكننا أن نقول: إنه من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث، ويبدو أنه كان صديقاً صنواً لابن كلا ّب، وإن كان قد تأخر عنه قليلا ً". النشّار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، م1 ص278.

(3) عبد الله بن سعيد بن كلاب(ت 245 هـ)، متكلم من العلماء يقال له "ابن كلاب"، قال السبكي: وكلا ب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لـ ُقـ ِّبـ َ بها لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشئ، له كتب منها؛ "الصفات" و"خلق الافعال" و"الرد على المعتزلة". الزِرِكلي، **الأعلا م**، م4 ص90.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، م1 ص93.

(5) ابن خلدون (ت 808 هـ)، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، ط1، (تحقيق: حامد أحمد الطاهر)، دار

فالشهرستاني وابن خلدون يؤكدان إذا أن هؤلاء –الأشعري وأسلافه- كانوا من جملة السلف، وحملوا عقائدهم ثم زادوا عليهم بأن أيّدوها بالحجج الكلامية والبراهين الأ صولية.

ولقد حمل الراية من بعد الإمام الأشعري عدد كبير من علماء الإسلام، ومن أبرزهم: الباقلاني[1]، وابن فورك[2]، والبغدادي[3]،والجويني[4]، والشهرستاني[5]،

الفجر للتراث، القاهرة، 2004، ص571.

(1) القاضي الباقلاني (338 - 403 هـ)، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر، قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، من كتبه (إعجاز القرآن- ط) و (الإنصاف - ط) و (مناقب الأئمة) و (دقائق الكلام) و (الملل والنحل) و (هداية المرشدين) و (الاستبصار) و (تمهيد الدلائل) و (البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة الخ - خ) و (كشف أسرار الباطنية) و (ا لتمهيد ، في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة - ط). الزّركلي، **الأعلام**، م6 ص176. باختصار.

وأقول إن كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل هو نفس كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة و الخوارج والمعتزلة، وقد اطلعت على الكتابين في مكتبة الجامعة الأردنية مطبوعين باسمين مختلفين وبنفس المحتوى.

(2) ابن فورك (406 هـ) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر، واعظ عالم بالأ صول والكلام، من فقهاء الشافعية، له كتب كثيرة، قال ابن عساكر : بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المئة، منها (مشكل الحديث وغريبه- ط) و(النظامي) في أصول الدين، ألفه لنظام الملك، و(الحدود) في الأصول، و(أسماء الرجال) و(التفسير)، (حل الآيات المتشابهات) و(غريب القرآن). الزّركلي، **الأعلام**، م6 ص83. باختصار.

(3)عبد القاهر البغدادي (ت429 هـ)، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإ سفراييني، أبو منصور، عالم متفنن، من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، كان يدرس في سبعة عشر فنا، من تصانيفه (أصول الدين - ط) و (الناسخ والمنسوخ) و (تفسير أسماء الله الحسنى) و (فضائح القدرية) و(التكملة في الحساب) و (تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات) و(تفسير القرآن) و (فضائح المعتزلة) (الملل والنحل) و(الفرق بين الفرق – ط). الزّركلي، **الأعلام**، م4 ص48 . باختصار.

(4)إمام الحرمين (419 - 478 هـ) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، كان يحضر دروسه أكابر العلماء، له مصنفات كثيرة، منها: (العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية) و(البرهان) في أصول الفقه، و (نهاية المطلب في دراية المذهب) في فقه الشافعية، اثنا عشر مجلدا، و(الشامل) في أصول الدين، و(ا لإرشاد - ط) في أصول الدين، و(الورقات – ط) في أصول الفقه. الزّركلي، **الأعلام**، م4 ص160 . باختصار.

(5) الشهرستاني (479 - 548 هـ)، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، كان إماما

في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل، من كتبه (الملل والنحل- ط) و(نهاية الإ قدام في علم الكلام) و(الإرشاد إلى عقائد العباد) و(تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام) و (مصارعة الفلا سفة) و (تاريخ الحكماء) و (المبدأ والمعاد) و(تفسير سورة يوسف) و(مفاتيح الأسرار ومصابيح الأ برار). الزّركلي، **الأعلام**، م6 ص215 . باختصار.

والغزالي[1]، والرازي[2]، والبيضاوي[3]،والإيجي[4]، وابن خلدون[5]،والجرجاني[6]، وغيرهم.

---

(1) الغزالي (450- 505 هـ)، محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، متصوف، له نحو مئتي مصنف، من كتبه (إحياء علوم الدين - ط)، و (تهافت الفلاسفة - ط) و (الا قتصاد في الاعتقاد - ط) و (محك النظر - ط) و (معارج القدس في أحوال النفس) و (الفرق بين الصالح وغير الصالح) و (مقاصد الفلاسفة - ط) و (إلجام العوام عن علم الكلام - ط) و (المستصفى من علم الأصول - ط) مجلدان ، و (المنخول من علم الأصول - خ) و (الوجيز - ط) في فروع الشافعية ، و (ياقوت التأويل في تفسير التنزيل) كبير ، قيل : في نحو أربعين مجلدا. الزركلي، **الأعلام**، م7 ص22 . باختصار.

(2) الفخر الرازي، (544 - 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله ، فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب، من تصانيفه (مفاتيح الغيب - ط) ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و(معالم أصول الدين - ط) و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين- ط) و (المسائل الخمسون في أصول الدين - ط) و(المباحث المشرقية - ط) و (أنموذج العلوم - خ) و (أساس التقديس - ط) رسالة في التوحيد ، و (المطالب العالية - خ) في علم الكلام ، و (الأربعون في أصول الدين - ط). الزركلي، **الأعلام**، م6 ص313 . باختصار.

(3) البيضاوي (ت 685 هـ)، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، قاض، مفسر، علامة، من تصانيفه (أنوار التنزيل وأسرار التأويل – ط) يعرف بتفسير البيضاوي ، و(طوالع الأنوار – ط) في التوحيد، و(منهاج الوصول إلى علم الأصول – ط) و (لب اللباب في علم الإعراب) و(نظام التواريخ) و(الغاية القصوى في دراية الفتوى) في فقه الشافعية. الزركلي، **الأعلام**، م4 ص110 . باختصار.

(4) عضد الدين الإيجي (ت756 هـ)، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني والعربية، من تصانيفه (المواقف - ط) في علم الكلام ، و (العقائد العضدية - ط) و (الرسالة العضدية - ط) في علم الوضع ، و (شرح مختصر ابن الحاجب - ط) في أصول الفقه. الزركلي، **الأعلام**، م3 ص295 . باختصار.

(5) ابن خلدون (732 - 808 هـ)، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر، المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر - ط) في سبعة مجلدات ، أولها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع. الزركلي، **الأعلام**، م3 ص330 . باختصار.

(6) الجرجاني (740 - 816 هـ)، علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، من كبار العلماء بالعربية، له نحو خمسين مصنفا، منها: (التعريفات - ط) و(شرح مواقف الإيجي - ط) و (الكبرى والصغرى في المنطق – ط) و (الحواشي على المطول للتفتازاني – ط). الزركلي، **الأعلام**، م5 ص7 . باختصار.

أما عقيدة الأشاعرة:

فهم يثبتون صفات الله تعالى التي أثبتها لنفسه في الشرع، ويؤولون ظواهر النصوص الموهمة للتشبيه أو التجسيم أو تلحق نقصا بالذات الإلهية، ويقولون بالكسب، و الكلام النفسي القديم لله تعالى، وإثبات صفات المعاني السبعة، وإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة مع عدم القول بالجهة، ويسلمون بكل ما ورد من أمور الغيب في الشرع ولو كان ظنياً ما دام واقعاً في دائرة الممكن العقلي، وذلك كالبعث والميزان والصراط وعذاب القبر والشفاعة، وغيرها.

وستتوضح خلال البحث تفاصيل بعض هذه العقائد، كإثبات رؤية الله تعالى مع نفي أن يكون سبحانه وتعالى في جهة، وكإثبات صفات المعاني السبعة القديمة.

رابعاً: مدرسة الماتريدية

تنسب المدرسة الماتريدية للإمام أبي منصور الماتريدي [1]، وقد كان في زمن الأ شعري، ولكنه كان في بلاد ما وراء النهر، وهو في الفروع على مذهب أبي حنيفة، وقد أيّد آراء أبي حنيفة في الأصول ودافع عنها بالحجج العقلية، فاشتهر وصار له طلاب وأتباع، وصار الأحناف كلهم في الأصول على مذهب الماتريدي. [2] وذلك لانتشار المذهب الحنفي في تلك البلاد، فاشترك المذهبان في نفس المكان.

وقد حمل المذهب من بعده عدد كبير من العلماء، كالبزدوي[3]، وأبي المعين النسفي[4]،
وأبي حفص النسفي،[5] والصابوني[6] وأبي البركات النسفي[7] المفسر،

---

(1) الماتريدي (ت 333 هـ) محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى "ماتريد" محلة بسمرقند من كتبه "التوحيد" و"أوهام المعتزلة" و"الرد على القرامطة" و"مآخذ الشرائع" في أصول الفقه، وكتاب "الجدل" و"تأويلات القرآن" و"تأويلات أهل السنة"، و"شرح الفقه الأ كبر"، مات بسمرقند. الزِّركلي، **الأعلام**، م7 ص19. باختصار

(2) انظر: شافعي، الدكتور حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، مكتبة وهبة، مصر، 1991م، ص 89-91.

(3) البزدوي (421 - 493 هـ) محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو اليسر، صدر الإسلام البزدوي، فقيه بخاري، ولي القضاء بسمرقند، انتهت إليه رياسة الحنفية في ما وراء النهر، له تصانيف، منها (أصول الدين - ط). الزِّركلي، **الأعلام**، م7 ص22. باختصار.

(4) النسفي (418 - 508 هـ) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي، عالم بالأصول والكلام، من كتبه: (بحر الكلام - ط) و (تبصرة الأدلة) في الكلام ، و(التمهيد لقواعد التوحيد) و (مناهج الائمة) في الفروع. الزِّركلي، **الأعلام**، م7 ص341. باختصار.

(5) النسفي (461-537 هـ) عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية، له نحو مئة مصنف، منها: (القند في علماء سمرقند) عشرون جزءا، و(تاريخ بخارى) و(العقائد – ط) يعرف بعقائد النسفي، وكان يلقب بمفتي الثقلين. الزِّركلي، **الأعلام**، م5 ص60. باختصار.

(6) الصابوني (ت580 هـ) أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني البخاري، من علماء الكلام من الحنفية، مولده ووفاته في بخارى، نسبته إلى عمل الصابون أو بيعه، له (البداية من الكفاية) في أصول الدين. الزِّركلي، **الأعلام**، م1 ص253. باختصار.

(7)النسفي (ت710 هـ)عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين، فقيه حنفي، مفسر، له مصنفات جليلة ، منها (مدارك التنزيل – ط) ثلاثة مجلدات ، في تفسير القرآن ، و(كنز الدقائق

والسنوسي[1]، وغيرهم.

ويلتقي الماتريدية مع الأشاعرة في كثير من الأصول والفروع العقدية بل في أغلبها، حتى إن المذهبين يشار إليهما وكأنهما مذهب واحد، وكذلك فإنهم يهاجَمون من خصومهم على أنهم فرقة واحدة. ولم نشهد على مدى التاريخ تلك المنازعات بين هذين المذهبين الكبيرين، بل ما ألف من كتب في الفروق والخلافات بين المذهبين يؤكد تقارب المذهبين، وذلك لدقة المسائل المطروقة وجزئيتها والحكم على كثير منها بأنه خلاف لفظي. وهذا يفسر ما سيمر معنا في البحث من أن دور الاستدلال بالعقل عند الطرفين متقارب.

ومن الصعب على الباحث أن يفصل بين هاتين المدرستين -الأشاعرة والماتريدية- فصلا ً تاماً، فهما متقاربتان في الآراء وفي المنهج وفي تاريخ النشأة، بل في كل شيء، حتى أنه لا يُفصل بينهما في كثير من الأحيان، وكأنهما مدرسة واحدة، بل إن الخلافات التي بينهما تعد على أصابع اليدين عند بعض من صنفوا في ذكر الاختلافات بينهما، وكذلك فإن بعضهم يرجح أنّ معظم الخلافات لفظية لا غير.

– ط) في الفقه، و(المنار – ط). الزركلي، **الأعلام**، م4 ص67. باختصار.

(1) السنوسي (832 - 895 هـ) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسنى، من جهة الأم، أبو عبد الله، عالم تلمسان في عصره، وصالحـ ُها، له تصانيف كثيرة ، منها (شرح صحيح البخاري) لم يكمله، و (شرح جمل الخونجي) في المنطق ، و (تفسير سورة ص وما بعدها من السور) و (عقيدة أهل التوحيد - ط) ويسمى العقيدة الكبرى ، و (أم البراهين - ط) ويسمى العقيدة الصغرى، و (شرح كلمتي الشهادة)، و (مختصر في علم المنطق - ط) و (مكمل إكمال الإكمال - ط) في شرح صحيح مسلم ، و (شرح الآجرومية) ، و (العقيدة الوسطى). الزركلي، **الأعلام**، م7 ص154. باختصار.

وجاء في كتاب (الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية) لأبي عذبة [1]-رحمه الله- أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية يقع في ثلاث عشرة مسألة، سبع منها الخلاف فيها لفظي، وست منها الخلاف فيها معنوي.[2]

والمسائل الست التي ذكرها ابن عذبة التي الخلاف فيها معنوي هي:

المسألة الأولى: هل يجوز لله تعالى أن يعذّب العبد المطيع أم لا؟

"اتفق الأشعرية والماتريدية في أنه يجوز شرعاً، ولا يقع. وإنما الخلاف بين الطائفتين في الجواز العقلي، فالشيخ الأشعري جوّزه عقلا ً ولم يجوّزه شرعاً لما ورد في الخبر الصادق من عدة طرق، والإمام أبو حنيفة لم يجوّزه مطلقاً، لا عقلا ً ولا شرعاً".[3]

وينقل أبو عذبة رأي الإمام أبي حنيفة بوصفه سلفاً للماتريدية، فالماتريدية يعتبرون أبا حنيفة والماتريدي رئيسي المذهب، بل إن الماتريدية يطلقون اسم الأحناف ويقصدون به الماتريدية، وذلك لأن الغالبية العظمى من الأحناف ماتريديون في العقيدة، ويُضاف إلى ذلك أن الأحناف يعتمدون على كتاب (الفقه الأكبر) لأبي حنيفة، الذي شرحه الماتريدي نفسه.

المسألة الثانية: وهي أن معرفة الله تعالى هل هي واجبة بالشرع أم بالعقل؟

"فعند الأشعري بالشرع، وعند الماتريدي بالعقل".[4] وسيأتي بيان هذه المسألة عند دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الماتريدية في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

المسألة الثالثة: صفات الأفعال

---

(1) أبو عذبة (ت بعد 1172 هـ)، حسن بن عبد المحسن أبو عذبة، متكلم له كتب منها: "**الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية** – ط"، فرغ من تأليفه سنة 1172، و"بهجة أهل السنة على عقيدة ابن الشحنة"، و"شرح ٍ لمنظومة بائية له" في دار الكتب، و"المطالع السعيدة في شرح القصيدة، للسنوسي" في العقائد. الزركلي، **الأعلام**، م2 ص198.

(2) انظر: أبو عذبة(ت بعد 1172 هـ)،حسن بن عبد المحسن، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة و الماتريدية**، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2003م، ص83، والكتاب مطبوع مع كتابين آخرين في مجلد واحد مسمى بـ "المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية" وقد جمعها بسام عبد الوهاب الجابي. على أن بعض الباحثين يعدون الفروق بضعا وخمسين فرقاً، انظر "نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة في العقائد" لشيخ زاده عبد الرحيم بن علي.

(3) أبو عذبة، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، ص115.

(4) أبو عذبة، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، ص118.

"وتحريرها: أن صفات الأفعال كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة والتكوين، هل هي قديمة أو حادثة؟

فعند الحنفية أنها كلها قديمة، لا هو ولا غيره، كصفات الذات".[1] والمقصود في قوله "لا هو ولا غيره" أن هذه الصفات ليس نفس الذات وليست غير الذات، "كصفات الذات" التي تسمّى صفات المعاني.

ثم يقول: "وعند الأشعري أنها حادثة".[2]

والمقصود في هذه المسألة أن الله تعالى يخلق المخلوقات بقدرته على وفق العلم والإرادة، والقدرة قديمة، ولكنها تتعلق بالمخلوق تعلقاً حادثاً عند الخلق، وهذا التعلق أمر اعتباري عند الأشاعرة، وأما الماتريدية فيقولون، إن هذا التعلق يكون بصفة قديمة قائمة بذات الله تعالى هي صفة التكوين.

المسألة الرابعة: في كلام الله تعالى النفسي القديم، هل يسمع أم لا؟

وعند الأشاعرة أنه يجوز سماعُه عقلا ً، وعند الماتريدية لا يجوز عقلا ً، وتعتمد المسألة على إمكان سماع ما ليس بصوت، فالذين اعتبروا أن كلام الله النفسي يُسمع فقد انطلقوا من أنه يمكن سماع ما ليس بصوت، عقلا ً، وأما الذين قالوا باستحالة سماع كلام الله النفسي، فقد انطلقوا من أنه لا يمكن سماعُ ما ليس بصوت.[3]

وسماع الكلام النفسي لله تعالى أو لغيره هو من باب الجائزات العقلية، فليس فيه محال.

ويترتب على ذلك أن موسى عليه السلام قد سمع ما يدل على كلام الله النفسي عند الماتريدية، وعند الأشاعرة أنه سمع نفس كلام الله النفسي.

المسألة الخامسة: تكليف ما لا يُطاق

فالأشاعرة على أن يجوز لله تعالى أن يكلف عباده بما لا يُطاق، واستدلوا بقوله تعالى: چئى ئى ئہ ی ی ۃ ۃ ئجئح چ[4] فلو لم يكن التكليف بما لا يُطاق جائزا لما استُعيذ منه.

والماتريدية على أن لا يجوز، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة، كتكليف الأعمى

---

(1) أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص122.

(2) أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص122.

(3) انظر: أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص127 و128.

(4) سورة البقرة، الآية 286.

بالنظر، فلا يُنسبُ إلى الحكيم سبُحانه.[1]

المسألة السادسة: عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الصغائر

يرى الماتريدية أن الأنبياء معصومون عن الصغائر مطلقاً، ويرى الأشاعرة أنه من الجائز أن تقع منهم الصغائر سهوا.[2]

ويقول الدكتور فتح الله خليف محقق كتاب التوحيد للماتريدي: "يسلك الماتريدي –كما يسلك الأشعري- منهجاً وسطاً بين الحرفيين والعقليين، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمكيّفة والمحددة والمجسمة، وبين العقليين من المعتزلة،...... ويلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب، فليس المذهب إلا تطبيقاً للمنهج. يلتقيان في إثبات صفات الله وفي كلامه الأزلي، وفي جواز رؤيته، وفي بيان عرشه واستوائه، وفي أفعال عباده، وفي أمر مرتكب الكبيرة منهم، وفي شفاعة رسوله، وتلك هي أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين، بل إنها أهم موضوعات علم الكلام".[3]

---

(1) انظر: أبو عذبة، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، ص138.

(2) انظر: أبو عذبة، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، ص142.

(3) الماتريدي (ت 333 هـ)، محمد بن محمد بن محمود. **التوحيد**، د ط، (تحقيق: د فتح الله خليف)، دار المشرق، بيروت، 1986، ص10 من المقدمة. والكلام للمحقق الدكتور خليف.



الفصل الأول

النظر العقلي في العقيدة، نشأته وتطوره

المبحث الأول: النظر العقلي في القرآن الكريم

المبحث الثاني: النظر العقلي في عهد الرسول وصدر الإسلام

المبحث الثالث: نشأة علم الكلام



المبحث الأول: النظر العقلي في القرآن الكريم

من خصائص القرآن أنه يدعو إلى إعمال العقل ولا يعطله، والعقل هو مناط التكليف، وهو موجه الإرادة في الاختيار بين الخير والشر، والصواب والخطأ، فبزواله يتوقف التكليف، ولنقل تجاوزاً: بزواله يزول الدين، في حَقّ مَنْ زَالَ عَقله، فلا دينَ بلا عقل، إذ العقل أساسُ تلقي الدين وأساس مأخَذِه.

ولذلك يَلمَسُ القارئُ للقرآنِ الكريم كثرة المخاطبات الموجّهة فيه إلى الإنسان لا ستخدام عقله، فهذا الكتابُ أنزله الله تعالى يشتمل على نوعين من الخطاب،

الأول: ما كان دافعاً للعقلِ والعُقلاءِ إلى التَفكّر والتفكير.

الثاني: ما كانَ ذامّاً للذين أوقفوا عقولهم عن العمل، أو أعرضوا عن الحق الذي عرفوهُ بأنفسهم، أو تركوا عُقولهم وراءَ ظهورهم وانساقوا خَلفَ آبائهم بلا تفكر ولا تمحيص، وقالوا: ﭽﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅﭼ.[1]

ومن طبيعةِ النّص القرآنيّ سردُهُ لقصصِ الأقوامِ السابقةِ بإيمانهم وكفرهم، وإذْعانهم وعِنادِهم، وانقيادِهم واستبدادِهم، ورُشْدِهِم وَغيّهم، فتجلت في كثير من القصص القرآنية حُجَجٌ بَهتَ الله ُ بها المعاندين الظالمين لأنفسهم، ومن هذه القصص التي اشتملت على جدلٍ عقليّ ظاهر من الأنبياء مع أقوامهم ما يلي:

أولا ً: قصة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام التي وردت في سورة الأنعام، قال تعالى:ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﮊ[2]

يقول البيضاوي في تفسيره: "وقوله : ﮋ ﭽ ﭾ ﮊ على سبيل الوضع، فإن المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم، ثم يكر عليه بالإفساد، أو على وجه النظر و الاستدلال".[3]

(1) سورة الزخرف، الآية 22.

(2) سورة الأنعام، 74-79.

(3) البيضاوي (ت 685 هـ)، عبد الله بن عمر بن محمد. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)**، د ط، دار الجيل، د ت، ص181.

ويقول الزمخشري: "أراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعر ّفهم أن النظر الصحيح مؤد إلى أن شيئا منها لا يصح أن يكون إلها، لقيام دليل الحدوث فيها، وأن وراءها م ُح ْدثا أحدثها وصانعا ً صنعها، مدبرا ً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها. ﮋ ﭼ ﭽ ﮊ قول من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه، لأن ذلك أدعى إلى الحق وأنجى من الشغب، ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة ﮋ ﭾ ﭿ ﮀ ﮊ، لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين من حال إلى حال، المتنقلين من مكان إلى آخر، المحتجبين بستر، فإن ذلك من صفات الأجرام".[1]

وتتجلى في هذه القصة الرائعة حكمة هذا النبي الكريم إبراهيم عليه السلام في التربية والنقاش وجذب الإنتباه، فها هو ذا الأ َوّاهُ الحليمُ اللطيف يفاجئُ قومَه وأباه الذي طالما خاطبَهُ بقوله: ﮋ ﭽ ﮊ[2] بهذه العبارة الصعبة على نفوسهم وهي ﮋ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﮊ، فَقدْ تمكّن في هذه اللحظة مِنْ آذانهم على أمَلِ أن يتمكنَ من قلوبهم وعُقولهم، ثم يثنّي عليهم بقوله عن الكوكب: ﮋ ﭼ ﭽ ﮊ فَيُدخِلهُم في عَصْفٍ ذِهْنِيّ كبير، وفي رحلةٍ سريعةٍ كبيرة للبحث عن الحق، فلما أفَلَ الكوكبُ استنهض عقولهم وحاول إيقاظها من سباتها العميق فقال: ﮋ ﭾ ﭿ ﮀ ﮊ.

وقد ذكر بعض المفسرين أن كلمةَ لا أُحِبُّ هنا بمعنى لا أريد [3] فيكون المعنى؛ لا أريد إلهاً يغيب عني طرفة عين. وهذا عين العقل وهو أمر مركوز في العُقولِ والنُّفوس وهو أنّ الإله من شأنه أنْ يتعاهد خَلقهُ في كُلّ أحْوالهم وأوقاتهم، ومن كان على غير ذلك فليس بإله. وهذا خِطَابٌ عَقلي قوي، وفيه رسالةٌ لهؤلاءِ الكُفّارِ الذينَ يعبدونَ الأصنام أو الكواكب التي تشترك في الغياب والأفول عن عابدها، بأن هذه المعبودات تأفل وتغيب عنهم فليستْ جديرةً بأنْ تكونَ آلهةً لهم إذا لم تكن في مَعِيّتهم فِي كُلّ أحوالهم.

وَعَلى هَذهِ الفكرة مَدَارُ بُرهانِه -عليه السلام-، وَهِيَ أن المتَغَيّرَ الآفلَ الذي يَحتَجبُ

---

(1) الزمخشري (ت 538 ه ـ)، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، د ط، 4م، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1997م، م2 ص39، وانظر: النسفي (ت 701 ه ـ)، عبد الله بن أحمد بن محمود، **تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، د ط، 2م، دار الفكر، د ت، م2 ص20.

(2) سورة مريم، 43.

(3) انظر: ابن عاشور(ت 1393 ه ـ)، محمد الطاهر بن عاشور. **التحرير والتنوير**، د ط، 12م، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د ت، م3 ص 320.

عن خَلقِهِ ويتغيّر من حال إلى حال ولا يَملكُ لنفسِه شيئاً فهو ليسَ بِمُستَحِقٍّ للأ ُلوهية.

ويكرر سيدُنا إبراهيمُ -عليه السلام- الفكرة في مثالين آخرين زيادة للتذكير و التنبيه لهم، بقوله تعالى عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﭼ و قوله: ﭼ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﭼ، ثم يقول لهم إته يعبدُ الذي خلق هذه الأشياءَ، ومن مسلمات العقول أن الخالق أولى بالألوهية من المخلوق.

ثانياً: قصّةُ سيدِنا يوسف عليه السلام حينما كان في السجن مع صاحِبيه، فقال لهما: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﮊ[1]

يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "وقد رتب لهما الاستدلال بوجه خطابي قريب من أفهام العامة، إذ فرض لهما إلها ً واحدا ً متفردا ً بالإلهية، كما هو حال ملته التي أخبرهم بها، وفرض لهما آلهة متفرقين؛ كل إله منهم إنما يتصرف في أشياء معينة من أنواع الموجودات تحت سلطانه لا يعدوها إلى ما هو من نطاق سلطان غيره منهم وذلك حال ملة القبط، ثم فرض لهما مفاضلة بين مجموع الحالين حال الإله المنفرد بالإلهية والأحوال المتفرقة للآلهة المتعددين ليصل بذلك إلى إقناعهما بأن حال المنفرد با لإلهية أعظم وأغنى، فيرجعان عن اعتقاد تعدد الآلهة".[2] إلى التوحيد.

ففي هذه الآية الكريمة الواردةِ على لِسانِ سَيدنا يوسف عليه السلام استعمال وتوظيف لبداهَةِ العَقل التي يشتَرِكُ فيها كلُّ العُقلاء بغض النّظر عن دينهم أو مستوى تفكيرهم أو ثقافتهم، فالبداهَة أمر يستوي فيه جميع الناس، وكون المدبر واحداً خيرٌ من كونِه متعدداً أمرٌ مدركٌ بالبداهة، ومِثْلُ هذا أحوالُ جميعِ الممالك التي صلاحها بَمَلِكٍ واحد وفسادُها بأكثر، ولله المثل الأعلى.

ويقول الإمام الرازي إنه يرد على هذه الآية سؤالان هما: "السؤال الأول: لم سماها أرباباً وليست كذلك ؟

والجواب: لاعتقادهم فيها أنها كذلك، وأيضاً الكلام خرج على سبيل الفرض و التقدير، والمعنى: أنها إن كانت أرباباً فهي خير ٌ أم الله الواحد القهار ؟

السؤال الثاني : هل يجوز التفاضل بين الأصنام وبين الله تعالى حتى يقال إنها خير أم الله الواحد القهار؟

(1) سورة يوسف، 39.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، م5 ص274.



الجواب : أنه خرج على سبيل الفرض، والمعنى: لو سلمنا أنه حصل منها ما يوجب الخير فهي خير أم الله الواحد القهار".[1]

وهذا الأسلوب من أساليب المناظرة العقلية والاحتجاج، وهو التنزّل إلى مسلّمات الخصم، ثم البناء عليها لبيان أن اللازم عنها باطل، وهذا يؤذن ببطلانها، وهو ما أشار إليه الرازي.

ثالثا: قوله تعالى ﮋ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﮊ[2]

يقول الشوكاني: "ووجه الفساد أن كون مع الله إلها آخر يستلزم أن يكون كل واحد منهما قادرا على الاستبداد بالتصرف، فيقع عند ذلك التنازع والاختلاف ويحدث بسببه الفساد".[3]

ويشرح هذه الآية ويوضحها قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭼ[4]

وهذا دليل عقلي محض يسميه المتكلمون دليل التمانع [5]، ولأئمة التفسير من المتكلمين كلام كثير في بَسطِ هذا الدّليل وسَوْقِه، وطريقة الاستدلال الصحيحة به، بحيث يفهمه الخاصة والعامة، فمن خواصّ روعةِ القرآنِ الكريم أنّهُ يُخاطِبُ العلماء و العامة في آن واحد، فيخاطب العلماء دون تعقيد للعوامّ، ويخاطِبُ العامةَ دون رَكاكة أو سطحية في نظر العلماء، فللمتبحر أن يستنتج وأن يشبع غريزة المعرفة وحب الاطلاع لديه، وللعامي أن يأخذ ما يكفيه وتقر به نفسه.

وخطاب القرآن الكريم موجّه للعقل والوجدان، ولذلك أثر هذا التأثير الكبير في المجتمع.

رابعا: ما ورد في سورة ﮋ يس ﮊ عند قوله تعالى: ﮋ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ

---

(1) الرازي (ت 606 هـ)، محمود بن عمر. **مفاتيح الغيب (التفسير الكبيبر)**، ط2، 11م، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1997م، م6 ص459.

(2) سورة الأنبياء، 22.

(3) الشوكاني (ت 1250 هـ)، محمد بن علي بن محمد، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ط2، 5م، (تحقيق: د عبد الرحمن عميرة)، دار الوفاء، المنصورة، 1997م، م3، ص551.

(4) سورة المؤمنون، الآية 91.

(5) انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548 هـ). **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2004م، ص56، وانظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص61، وانظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م4 ص275.



ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ
ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ
ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ
ﯿ ﰀ[1]

بدأت هذه القصة بتساؤل أحد المشركين حينما قال مستنكرا: ﮋ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮊ

فجاء الردُ القرآنيّ عليه، قال تعالى: ﮋ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮊ وهذا من باب قياس الإعادة على ا لإنشاء، ومن الواضح في العقول عند الناس أن الخلق من العدم أبعد وأصعب من إعادة الخلق، إذ من المسلم أن من صنع شيئا فإنه قادر على إعادة صنعه فقال تعالى: ﮋ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮊ ، وهذا مجرد تمثيل للبشر، ولكن الله أعلى وأجل من ذلك فلا فرق لديه بين كل الممكنات ولا شيء أصعب عنده من شيء.

ورَدّ عليه القرآن أيضاً ﮋ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﮊ وهذا أيضا من باب قياس الأولى، فالذي يخلق الأشياء العظيمة يقدر على خلق الصغائر من باب أولى، إذْ خَلَقُ السماوات والأرض أعظم من خلقِ الإنسان، وقد قال تعالى ﮋ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﮊ.[2]

خامسا: قوله تعالى في سورة الطور: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﮊ[3] والآية فيها تذكير بأمر بدهي، وهو استحالة وجود حادث بلا مُحدِث، وتقرير الحجة في هذه الآ ية: "أنه لا يخلو إما أن يكونوا خلقوا من غير شيء (أي بغير خالق) أو أنهم خلقوا أنفسهم أو خلقهم غيرهم، والأول باطل، إذ الشيء لا يؤثر في إيجاد نفسه لاستلزام ذلك كونه موجودا معدوما في حالة واحدة، فتعيّن القسم الثالث، هذا القسم الثالث لتعينه عقلا ً لم يذكر في الآية لأن من أساليب القرآن الاكتفاء بالدلالة بأي شيء حصلت وهو طريقة العرب، وإذا ثبت أن غيرهم خلقهم فذلك الغير هو الإله القديم". [4]

يشير الرازي إلى قوله تعالى: "من غير شيء" أنه يحتمل عدة معان، ويَستحسِنُ منها أن المقصود فيه أي من غير خالق[5]، ومع هذا الكلام يتسق ما ذكرناه من أن معنى ا لآية إنكار وجود حادث من غير مُحدِث.

---

(1) سورة يس، 77-83.

(2) سورة غافر، 57.

(3) سورة الطور، 35.

(4) الطوفي، نجم الدين الحنبلي، **علم الجذل في علم الجدل**، ص.

(5) الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبيبر)**، م10 ص217.

والآيةُ تحتوي على مستحيلين مسلمين في عقول البشر، الأول: وجود حادث بلا محدث، والثاني: أنه من المستحيل أن يخلق الشيء نفسه، لأنه يلزم عنه أن الشيء موجود ومعدوم في نفس الوقت، وهذا اجتماع للنقيضين وهو مستحيل عقلاً، وهذا ما يسميه علماء الكلام بالدور.[1]

وَيوجَدُ في القرآنِ الكريم الكثيرُ من الرّسائِلِ والمخاطبات الموجهة إلى العقل و العقلاء، وهذا يدل على كثرة مخاطبة القرآن للعقل وتركيزه على وظيفته الكبرى التي هي التفكير.

وينقسم هذا الخطاب كما مرّ إلى قسمين، الأول في دعوة الناسِ إلى التعقّل و التفكر، والثاني في ذم الكافرين الذين لا يعقلونَ، والذين عرفوا الحق بعقولهم وحادُوا عنه وذمّ الذين اتبعوا آباءهم بغير استدلال ونظر وتمحيص، فالإنسان مطالب بالنظر و التفكر.

والوظيفة الأولى للعقل فهي التفكر والتأمّل والاستنتاج، إلى أن يصل بعقله إلى دلالة المعجزة على صدق النبوّة، وأن يصل إلى الإيمان بالنظر والاستدلال، وذلك كقوله تعالى: ژ ڈ ژ ژ ژ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ژ[2] وقوله تعالى: ژ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇژ ژ ژ ژ ک ک ک کگ گ گ گگ گ گ گ گ گ گ گ ژ[3] وهذه الوظيفة هي وظيفة العقل التي دُعي إليها، وهي التي خصّ الله بها أهل العلم والنظر عن دون خلقه، فقال تعالى ژ گ گ ں ں ژ.[4]

والوظيفة الثانية للعقل، هي الإصغاء إلى الغيبيات والسمعيات والتصديق و التسليم بها، وقد طَمأنَ القرآن الكريم العقل بشواهد ونظائر لهذه الغيبيّات، ألا ترى أن الله تعالى شبّهَ إحياء الموتى -الذي هو البعث وهو من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها- بإنبات الزرع وإحياء الأرض الميتة، فقال تعالى: ژ ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ

(1) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، كما أن يتوقف "أ" على "ب" و "ب" على "أ" في الوجود. انظر: الجرجاني، **التعريفات**، ص140، أو هو توقف كل من الشيئين على الآخر. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م2 ص94.

(2) سورة آل عمران، 190-191.

(3) سورة الرعد، 3.

(4) سورة النساء، 83.



ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮﮯ ﮰ ﮱ ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﭼ[1] وقال تعالى ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ
ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ
ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ
ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﭼ[2]، في هذه الآيات حجتان على منكري البعث، الأولى: قياس الإعادة على الابتداء، الثانية: قياس إحياء الناس بعد موته على إحياء الأرض بعد موتها بالنبات.

ففي الآيتين الكريمتين قياس تمثيل لإحياء الأموات بإحياء الأرض بالماء حتى تنبِتَ، فأمْرُ البعث من الغيبيات التي أخبرنا الله تعالى بها، وأمرنا بالإيمان والتسليم بها، ولكن هذا الأمر غير مشاهد بالنسبة لنا، ولا تستطيع عقول الناس أن تبرهن عليه ولو اجتمعوا له، وإن كان واقعاً في حيّز الإمكان العقلي، فكانت رحمة الله تعالى بنا أن قرّب لعقولنا القاصرة العاجزة هذا الأثر من آثار قدرته العظيمة، لتطمئن قلوبنا به.

ويقول الشهيد سيد قطب –رحمه الله-: "إن دور هذا العقل أن يتلقى عن الرسالة، ووظيفته أن يفهم ما يتلقاه عن الرسول، ومهمة الرسول أن يبلغ ويبين ويستنقذ الفطرة ا لإنسانية مما يرين عليها من الركام، وينبه العقل الإنساني إلى تدبر دلائل الهدى وموحيات الإيمان في الأنفس والآفاق، وأن يرسم له منهج التلقي الصحيح، ومنهج النظر الصحيح، وأن يقيم له القاعدة التي ينهض عليها منهج الحياة العملية المؤدي إلى خير الدنيا والآ خرة، وليس دور العقل أن يكون حاكماً على الدين ومقرراته من حيث الصحة والبطلان، و القبول أو الرفض بعد أن يتأكد من صحة صدورها عن الله، وبعد أن يفهم المقصود بها؛ أي المدلولات اللغوية والاصطلاحية للنص" [3]

وما أكثر النصوص التي رفعت من شأن العقل ودفعته إلى الانطلاق في ملكوت الله تعالى. وما أكثر النصوص التي لامت الذين يسْلمون عقولهم لغيرهم. ومن هذا الباب قال بعض العلماء إن النظر العقلي واجب على الإنسان، فهذا الآمدي يقول: "أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب، غير أن مدرَك وجوبه عندنا الشرع، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن مدرَك

---

(1) سورة ق، 9-11.

(2) سورة الحج، الآية 5.

(3) قطب، سيد قطب. **في ظلال القرآن**، ط34، 6م، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 2004م، م2، ص806.

وجوبه العقل دون الشرع".[1]

(1) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، م1، ص155.

المبحث الثاني: النظر العقلي في عهد الرسول وصدر الإسلام

حين بُعِثَ سيدُنا محمد إلى أهل مكة بأمر ربه بالقرآن العظيم لم يسأله أحد من المشركين عن القرآن هل هو قديم أم مخلوق ؟ ولم يطلب الرسول شهادة في الفلسفة أو علم الكلام ممن أراد الإيمان بالله تعالى وحدَه. وبقي الأمر كذلك طيلة حياة الرسول ، من حيث طريقته في عرض أفكار الدين الجديد، ومن حيث طريقة المتلقي في التلقي وثقافته.

فوظيفة الرسول تبليغ الوحي، والبيان والتبيين وعرْض القرآن الكريم بحججه وأدلته الواضحة السهلة لمن أراد الهداية، وإقناع البشرية بما لديه، وأنه جاء به من عند ربه، وهذه هي الوظيفة الأولى للرسول ، وقد قال تعالى: ﮋ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﮊ،[1] ووظيفة الناس إعمال العقول في صحة هذه الرسالة ببراهينها وتعاليمها، ثم اتِّباعُها وحمل رايتها، وهذا ما كان فعلا من رسول الله وَمِنَ صَحَابَتهِ الكرام مِمَن كانوا حَوله في ذلك الزمن المبارك.

ولكن الله تعالى أمر نبيه بأن يجادل أهل الكتاب بالتي هي أحسن، وهذا من باب التعامل مع كل أناس بما يناسبهم، وهو من الحكمة الربّانية التي أوحى بها الله تعالى إلى نبيه الكريم.

وهناك قصة للرسول مع أهل الكتاب مليئةٌ بالحجج والاستدلالات العقلية، وهذه القصة تناقلتها معظم كتب التفسير، حتى لا يكاد يخلو كتاب تفسير منها، وهي قصة نصارى نجران، حينما جادلوا الرسول في عيسى عليه السلام، مدّعين أنه ولدُ الله –تعالى الله عن ذلك-، والقصة كما يلي:

"إن النصارى أتوا رسول الله فخاصموه في عيسى ابن مريم وقالوا له: من أبوه ؟ وقالوا على الله تعالى الكذب والبهتان، فقال لهم النبي : ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربّنا حيٌّ لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟ قالوا : بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا قيِّمٌ على كل شيء يَكلَؤه ويَحفَظُه ويرزقه؟ قالوا: بلى، قال: فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً؟ قالوا: لا، قال: ألستم تعلمون أن الله تعالى لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء؟ قالوا: بلى، قال: فهل يَعلم عيسى من ذلك شيئاً إلا ما عُلِّم؟ قالوا: لا،

(1) سورة الأعلى، 9-10.

قال: ألستم تعلمون أن ربّنا صوّر عيسى في الرحم كيف شاء، وأن ربّنا لا يأكل
ُ الطعام، ولا يشرب الشراب، ولا يحدث الحدث؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه ُ كما تحمل المرأة، ثم وضعته ُ كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يغذى الصبي ثم كان يأكل الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث؟ قالوا: بلى، قال: فكيف يكون هذا كما زعمتم؟ فعرفوا، ثم أبوا إلا جحوداً، فأنزل الله تعالى:
ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﮊ[1]." [2]

فالنصارى كفار لا يعترفون بسيدنا محمد ولا بالقرآن الكريم، وهذا دفع الرسول إلى الاعتماد على أمرين في هذه المناقشة، وهما؛ العقل وما لدى الخصم من المسلمات، وأما العقل فهو أمر يشترك به كل العقلاء، وهي لغةٌ الجميع، وأما الارتكاز على ما عند الخصم من المسلمات فهو من الأساليب الصحيحة في المناظرة، وبذلك بنى الرسول لوازمَ باطلةً على مسلماتهم، وألجأهم إلى التسليم بهذه اللوازم، وإذا ترتب على الأمرِ لوازمُ باطلةٌ فإن هذا يؤذِنُ ببطلان الأمر.

وفي هذه المناظرة تنزّلٌ من رسول الله ، إذ فَرَضَ صحّةَ ما يقولون، من أن عيسى عليه السلام ولدٌ لله –تعالى الله عن ذلك- ليصل إلى مطلوبه في النهاية.

وقد اعتمد الرسول على المقارنة بين صفات الخالق وصفات المخلوق، وبيّن أن الإله -إذا فُرِض وجود إله آخر- لا بد أن يكون كاملا من جميع الجهات، فيجب أن يكون علمُه كاملا ً محيطاً بجميع الأشياء لأن عَدَمَ العلم نقصٌ، والنقص محال على الإله، وكذلك يجب أن يكون الإله غنيّاً؛ غيرَ محتاج إلى شيء، كالطعام أوالشراب أو الولد.

وما مرّ جليٌ في استخدام العقل في أمور العقيدة من قِبل الحبيب المصطفى ، لا سيّما مع الخصوم، لا سيّما إذا كانوا كفاراً لا يعترفون بما لدينا، وهذا مؤشر كبير في ميزان النظرة العقلية في عهد تنزّل القرآن العظيم.

كما وَرَدَتْ عن الرسول أخبارٌ توحي بمشروعية الاجتهاد العقلي، وأخبار يشبه مضموثها مضمُونَ القياس، منها:

أولا: قصة سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه، حينما أراد رسول الله أن يبعثه

(1) سورة آل عمران، الآية1-2.

(2) الألوسي، محمود الألوسي أبو الفضل، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 3م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، م3، ص75، وانظر: البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، م4 ص1591، وانظر: مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، 5م، (تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، م4 ص 1882.

إلى اليمن فقال له: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله . قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله و لا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول ُ الله صدر َه ُ وقال: الحمد لله الذي وف ّق رسول َ رسول ِ الله لما يرضي رسول َ الله".[1]

فهذا إقرار من الرسول للصحابة على الاجتهاد وتشجيع عليه، الذي هو إعمال للعقل، فالرأي من إنسان عارف بالشريعة وباللغة وأحكامهما، مقبولٌ عند رسول الله .

ثانياً: ما ورد عن الرسول أن امرأة من جهينة [2] جاءته فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها ؟ قال "نعم حجي عنها. أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية ؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء". [3]

وهكذا فقد كانت النّظرةُ العقلية في هذه الفترة قريبةً من النص متمسكةً به، بالإ ضافة إلى وجود من يحسم أي خلاف يحدث بين هذا وذاك بكّل يسر ولين، وهو رسول الله ، وبوحي السماء، فهي بحقٍّ "مرحلة الصفاء في المصدر والمنهج""[4] كما عبر الدكتور راجح كردي، وقد علل هذه التسمية ووضحها بقوله: "وقد كان العمل العقلي فيها منصبّاً على فهم الدين الجديد، والنظر والتفكر والتدبر، في الآيات التي تنزل تترى، تنقذ البشرية من الهذيان الفكري، وكانت الروح العربية الأصيلة التي تمتاز بالبساطة والصفاء تساعد على فهم الدليل القرآني، القائم على مخاطبة الإنسان بكليّته؛ عقله وقلبه ووجدانه، بشكل بسيط بعيد عن دائرة السفسطة والتعقيد والالتواء، فالعقل في هذه المرحلة نشيط يقظ فمتفكر فمتدبر، فمتجاوب مع المنهج الرباني" [5]

وكذلك فإن من سمات هذه المرحلة عدم الخوض في المتشابهات، وعدم التفلسف

---

(1) أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي. **سنن أبي داود**، 4م، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر، م2 ص 327، وقد وجدت الحديث في أكثر من عشرة كتب من المسانيد والسنن وغيرها، إلا أن الألباني ضعّفه في: الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، 5م، (حققها: أحمد محمد شاكر وآخرون، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها)، دار إحياء التراث العربي، بيروت م3 ص616.

(2) جُهَينة اسم قبيلة عربية، انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص119.

(3) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ج5، ص116.

(4) الكردي، راجح عبد الحميد كردي، **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، ط1، منشورات دار العدوي للتوزيع والنشر عمان-الأردن، 1980. ص38.

(5) الكردي، **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، ص38.

ومحاولة إيجاد التفسير لمسلمات الدين، ولا أدلّ على ذلك من قصة الرسول مع الصحابة الذين كانوا يتجادلون في القدر، "حينما خرج رسول الله من باب البيت، وهو يريد الحجرة، فسمع ناسا ً يختصمون في القدر، يقول أحدهم: ألم يقل الله في آية كذا وكذا؟ ويقول الآخر: ألم يقل الله في آية كذا وكذا؟ فخرج رسول الله من باب الحجرة ، كأنما فقئ في وجهه مثل حب الرمان، فقال: "أبهذا أ ُمرتم ؟ أو بهذا بعثتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بأشباه هذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، أمركم الله بأمر فاقبلوه ، ونهاكم عن شيء فانتهوا عنه. فما سمع الناس أحدا بعد ذلك تكلم في القدر".[1]

كان هذا هو منهج الرسول في التعامل مع مثل هذه المواقف يتسم بالبساطة، فقد كان منهجاً عملياً، ويتجلى ذلك في قوله: "أمركم الله بأمر فاقبلوه، ونهاكم عن شيء فانتهوا عنه" يأمر بترك الجدال والنقاش في أمور العقيدة، ويحث على التسليم بأحكامها الواضحة، لأنه يعرف حق المعرفة أن الخلاف والاختلاف سبب الهلاك لمن كان قبلهم ولمن يمشي على نهجهم من بعدهم، وهذا يبرهن أيضاً على أن إعمال العقل في تلك المرحلة كان مركزاً على التلقي وفهم تعاليم الدين وتصوراته، ولا يُقال: إن الرسول أمر بترك التفكر والتفكير، بل حض على ذلك في مجال الفهم والتلقي عن السماء، والتدبر في آيات الله تعالى في هذا الكون الفسيح.

وهكذا كان منهج الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فهذا عمر بن الخطاب سمع أن رجلا ً يقال له "صبيغ" قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعد ّ له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه وقال: أنا عبد الله عمر، فجعل له ضربا ً حتى دمي رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين حسبك، قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي. [2]

---

(1) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ)، **المعجم الأوسط**، 10م، (تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ ، م7 ص124، قال عنه الشيخ شعيب الأرناؤوط: صحيح، وهذا إسناد حسن، انظر: الشيباني، أحمد بن حنبل(ت 241 هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، 6م، (والأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، م2 ص178.

(2) انظر: الدارمي ، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي(ت 255 هـ)، **سنن الدارمي**، ط1، 2م، (تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، والأحاديث مذيلة بأحكام حسين سليم أسد عليها)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ، م1، ص66. قال حسين سليم أسد: رجاله ثقات، غير أنه منقطع، سليمان بن يسار لم يدرك عمر بن الخطاب،

وهكذا كان منهج صحابة رسول الله منهج معلمهم الكريم؛ عدم فتح المجال للاختلاف في أمور الاعتقاد، وقصْر النظر العقلي على تلقي أفكار الدين وفهمها دون جدال أو تعقيد.

وقد يقول قائل: كيف تدعي أن النظر العقلي في صدر الإسلام كان مقصوراً على التلقي والفهم، وقد ثبتت للنبي مجادلات مع الكفار والنصارى؟

والجواب أن الرسول كان يستعمل الجدل مع الخصوم فقط، وبمقدار الحاجة، ولم يثبت عنه أنه جادل أحد الصحابة، بل كانوا يسألونه عن بعض الأمور، فيجيب عنها، وكان يأمرهم بالكف عما لا فائدة فيه، وينهى عن المراء والجدال، وعن كثرة السؤال.

ومما يذكر عن الصحابة أيضا ما ذكره ابن قيم الجوزية حين قال: "وفي كتاب عمر ابن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك. ذكره سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه"[1]

وهذا يدل على أن الاجتهاد العقلي في أمور الفقه كان حاضراً في أذهان الصحابة رضوان الله عليهم، وإن كان فيه إشارة على شديد تحفظ سيدنا عمر بن الخطاب على ذلك، ولكن هذا من سمات ذلك العصر القريب من المعين الصافي الذي نهل منه الصحابة.

وهكذا كانت النظرة العقلية في عصر الرسالة وصدر الإسلام، ولكن بقيت هكذا أم طرأت عليها ظروف حتّمت تفاعلات جديدة للنظرة العقلية عند المسلمين أدت إلى تطوّرها؟ وهذا ما سيتبيّن لنا من نشأة علم الكلام التي ستأتي الآن.

---

(1) ابن القيم (ت 751 هـ)، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، 4م، (تحقيق: طه عبد الرءوف سعد)، دار الجيل، بيروت ، 1973م، م1 ص61.

المبحث الثالث: نشأة علم الكلام

قال الإمام الرازي (ت 606 هـ) عن علم الكلام: "وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها"[(1)]، وَيَقصِدُ بالدلائل الدلائل القرآنية الـمُثْبِتة لأصول الاعتقاد.

وقال الإيجي (ت 756 هـ) وطاش كبرى زاده[(2)] (ت 968 هـ): " هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة ".[(3)]

وقال ابن خلدون(ت 808 هـ): "وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، با لأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة".[(4)]

لو تأملنا جيدا هذه التعريفات لوجدنا فيها اختلافا واضحا، فالأول دفاع عن علم الكلام، والثاني بيان لوظيفة علم الكلام ومهمته، والثالث بيان لوظيفته والقائمين بها، وتجع هذه التعاريف على أن غاية هذا العلم هي إثبات العقائد الدينية ودحض شبه المخالفين، وهذه هي حقيقته.

ولا داعي للتعرض لحكم الاشتغال بهذا العلم والخلاف الذي حدث في هذه المسألة، لأننا في دراسة وصفية لأمر واقع بغض النظر عن حكمه، فلو حكمنا بالحرمة أو الحل أو الوجوب فإن هذا لن يزيد أو ينقص في وصفنا للنظرة العقلية ومراحل تطوّرها.

---

(1) الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، م1 ص325.

(2) طاش كبرى زاده (968 ه) أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير، عصام الدين طاش كبرى زاده، مؤرخ، تركي الأصل، مستعرب، ولد في بروسة ، ونشأ في أنقرة ، وتأدب وتفقه ، وتنقل في البلاد التركية مدرسا للفقه والحديث وعلوم العربية، وولي القضاء بالقسطنطينية سنة 958 هـ [illegible] وكف بصره سنة 961 له كتاب "الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية – ط"، و"مفتاح السعادة – ط" و "نوادر الاخبار في مناقب الاخيار – خ" معجم تراجم ، و "الشفاء لا دواء الوباء – ط" رسالة ، و "الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة – خ". الزركلي، **الأعلام**، م1 ص257.

(3) الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، **شرح المواقف**، ط1، 4م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1998م، م1 ص40. والتعريف للإيجي الماتن، طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل(ت 968 هـ)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ط1، 2م، (تحقيق: د علي دحروج)، مكتبة لبنان ناشرون، 1998م، م1 ص207.

(4) ابن خلدون. **المقدمة**، ص551.

ويتصل علم الكلام بالنظر العقلي اتصالا ً وثيقاً، حتى أن ابن خلدون -رحمه الله - عرّفه بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " فحصره في الأدلة العقلية فقط، فهو إذاً مرتكز على العقل ومتصل به اتصالا ً وثيقاً، ومن نظر في أي كتاب من كتب علم الكلام سيعرف إلى أي مدى يستعمل العقل والعقليّات في أبواب هذا العلم.

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: "إن العبارات المختلفة في تعريف علم الكلام متفقة على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية فيما يتعلق بالعقائد الإيمانية، أي البحث في العقائد الإسلامية اعتماداً على العقل" [(1)]

فعلم الكلام نستطيع أن نعدّه نقطة القمة في سلسلة تطورات النظرة العقلية إلى العقيدة عند المدارس الإسلامية، لأنه يعتمد اعتماداً كبيراً على العقل.

ويضاف إلى ذلك أن متأخري المتكلمين اعتمدوا على المقدمات المنطقية لمراعاة ضرورة التحول العقلي في زمنهم [(2)]، ويبدو ذلك من خلال مقدمات بعض كتب علم الكلا م. [(3)]

على أن هناك من الباحثين من يشير إلى أن المتكلمين قد خلطوا أفكارهم ببعض ا لأفكار الفلسفية، فتكون علم مزيج منهما، يقول أحمد أمين: "ومن قال إنه-علم الكلام- إس لامي بحت لم يتأثر أي تأثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان فقد أخطأ، واستعراض بسيط لموضوعات هذا العلم يكفي للرد عليه، ومن قال إنه وليد الفلسفة اليونانية وحدها فقد أخطأ كذلك، لأن الإسلام هو أساسه، وهو محوره الذي يدور عليه، وكان استشهادهم بآيات القرآن تعويلهم عليها فوق استشهادهم بالفلسفة اليونانية والتعويل عليها، فالحق أنه مزيج منهما، وشخصية المسلمين فيه أقوى من شخصيتهم في دراسة الفلسفة" [(4)]

وسنتعرض لتفاصيل أكثر عن علم الكلام عند التحدّث عن المدارس التي زاولت علم الكلام، لأن نشأة بعض هذه المدارس كان لها أثر في علم الكلام، ولأننا لا نستطيع أن

---

(1) عبد الرازق، الشيخ مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959م، ص268. بتصرف يسير.

(2) علم المنطق: هو علم يُتعرّف منه على كيفية اكتساب المجهولات التصوّرية أو التصديقية من معلوماتها.طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، م1 ص937.

(3) انظر: أمين، أحمد أمين. **ضحى الإسلام**، م3، ص8-10.

(4)أمين، أحمد أمين. **ضحى الإسلام**،م3 ، ص9.

نقسم علم الكلام والمرحلة المدرسية قسمة تاريخية، فعلم الكلام هو فعلا ً علم مستقل بذاته، ولكنّه كنشأةٍ وتكوّن يتداخل مع معظم الفرق التي سندرسها، فهذه المدارس أثرت فيه وأفادت منه بنفس الوقت.

الفصل الثاني

الدليل العقلي في العقائد ومواقف المدارس الإسلامية منه

المبحث الأول: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المعتزلة.

المبحث الثاني: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الحنابلة.

المبحث الثالث: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة.

المبحث الرابع: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الماتريدية.

المبحث الخامس: مناقشة مواقف المدارس من دور الاستدلال بالعقل على العقائد.



الفصل الثاني: الدليل العقلي في العقائد ومواقف المدارس الإسلامية منه

في هذه المرحلة التي انتقل فيها العمل العقلي من التسليم لما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، فيما يتعلق بأمور العقيدة إلى محاولات الشرح والاستقصاء، وبدأت العقول تتضارب في فهمها للنصوص الواردة في مجال الذات والصفات، وانقسم المسلمون على ضوء نتائج العقل إلى فرق، كل فرقة تستند إلى النص فيما تذهب إليه، بل كانت كل فرقة حريصة جداً على جذب النصوص لصالحها، لأن الالتجاء إلى النصوص يجعل للفرقة مكاناً بين صفوف المسلمين. [1]

وكانت النتيجة افتراق المسلمين إلى فرق عديدة متباينة في طريقة أخذها للعقيدة، ومدى إعمال العقل في مباحثها.

ونستطيع أن نعتبر أن دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المدارس مظهرٌ من مظاهر تطور النظرة العقلية في المرحلة المدرسية التي ظهرت فيها الفرق بمسمياتها بحسب تنوع إعمال العقل لديها ، إلا أننا نستطيع أن نفصل بين دور الاستدلال بالعقل على العقائد وبين علم الكلام في أغلب الموضوعات، إذ أن دور الاستدلال بالعقل على العقائد هو الخطوط العريضة التي اعتمد عليها علماء الأمة في الرد على الشبهات الواردة على أصول الاعتقاد، أما عند المتأخرين من العلماء الذين اشتهروا باسم علماء الكلام، فقد كان للمقدمات المنطقية دور في صياغة أدلتهم سواء كانت ردا على الشبهات أو إثباتا للعقائد.

وسيتناول هذا الفصل ملامح الاستدلال بالعقل على العقائد عند كل مدرسة من المدارس على حدة، بالاعتماد على كتبهم المعتبرة ومصادرهم المتوفرة، من خلال مدارس الإسلامية الكبرى؛ المعتزلة والحنابلة أو السلفية، والأشاعرة والماتريدية، وسيعرض الباحث دور كل مدرسة لوحدها، ثم يجعل المناقشة فيها بعد الاستعراض.

---

(1) الكردي، **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، ص52، بتصرف يسير.

المبحث الأول: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المعتزلة.

تُعد هذه المدرسة من أكثر المدارس الإسلامية أخذاً بالعقل، وينظر إليها كثير من الغربيين والشرقيين إليها على أنها المدرسة العقلية في الإسلام، وهذا يجعل الحديث عنها في موضوع العقيدة في غاية الأهمية. يضاف إلى ذلك أن هذه المدرسة أثرت في غيرها من المدارس الإسلامية على مدى التاريخ، وإلى يومنا هذا، فالشيعة مثلا ً يأخذون بكثير من أفكار المعتزلة في باب الإلهيات، ويعتقدون بها، وكذلك الإباضية و الزيدية.

وقد تأثر المعتزلة وأخذوا بمن قبلهم، وهذا واضح عند المقارنة بين عقائدهم وعقائد من سبقهم، وقد أشار إلى ذلك غير واحد من المؤرخين.[1]

ويقول الشهرستاني عن الواصلية الذين هم أتباع واصل بن عطاء: "وإنما سلكوا في ذلك - أي القدر- مسلك معبد الجهني [2] وغيلان الدمشقي [3]"، [4] ونحن نعلم أن القدرية المتمثلة بغيلان الدمشقي ومعبد الجهني، هم أول من قالوا بالقدر، وهم أسبق من واصل بن عطاء إلى هذه الفكرة، وقد توفي معبد عام 80 هـ، وتوفي غيلان بعد عام 105 هـ كما يذكر الزركلي في ترجمته، بينما توفي واصل بن عطاء عام 131 هـ.

ويذكر ابن كثير عن الجهم بن صفوان والجعد بن درهم أنهما كانا يقولان بخلق القرآن ونفي الصفات الأزلية عن الله تعالى.[5] ومن المعروف أن المعتزلة قالوا بهذا القول

---

(1) انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، م1، ص30 و 31 و46 و50. ، البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 98.

(2) معبد الجهني (ت80 هـ) معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري، أول من قال بالقدر في البصرة، وعنه أخذ غيلان، من التابعين، قتله الحجاج ُ صبرا ً بعد أن عذبه، وقيل: صلبه عبد الملك ابن مروان بدمشق، على القول في القدر، ثم قتله.الزّركلي، **الأعلام**، م7 ص264.

(3)غيلان القدري (بعد 105 هـ) غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان: كاتب، من البلغاء: تنسب إليه فرقة " الغيلانية " من القدرية، وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهني، قتله هشام بن عبد الملك، بفتوى من الأوزاعي. الزّركلي، **الأعلام**، م5 ص124. باختصار

(4) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م1، ص47.

(5) انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء(ت 774 هـ)، **البداية والنهاية**، 14م، مكتبة المعارف – بيروت، م9 ص350.

بعدهم، ولكن مأخذه عندهم غير مأخذ جهم بن صفوان، فقد نفى جهم الصفات الأزلية "لأ نه –كما يرى- لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً"،[1] أما المعتزلة فقد نفوها من باب آخر سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، عند الكلام على تفسير المعتزلة للتوحيد على أساس عقلي.

وقد تأثر المعتزلة بالفلاسفة[2] أيضاً رغم أنهم كانوا يجادلونهم، يقول الشهرستاني عن واصل بن عطاء وأصحابه في نفيهم لصفات المعاني الأزلية كالقدرة والإرادة: "وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً، قادراً؛ ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة؛ كما قال الجبائي، أو حالان؛ كما قال أبو هاشم، ومال أبو الحسين البصري [3] إلى ردهما إلى صفة واحدة؛ وهي العالِمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة"[4]، ويقول عن النظّام [5]: إنه" قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة" [6] ويقول أيضاً:" ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون"[7] ويقول عن الجاحظ: " وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة، وكان في أيام المعتصم والمتوكل" [8]

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م1 ص86، وانظر: فرغل، يحيى هاشم فرغل، **نشأة الآراء والمذاهب و الفرق الكلامية**، بدون ط، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972م، ص199.

(2) جار الله، **المعتزلة**، ص46.

(3)محمد بن علي الطيب (ت 436 ه)، أبو الحسين، البصري، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها، قال الخطيب البغدادي: "له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته"، من كتبه "المعتمد في أصول الفقه ط" جزآن ، و "تصفح الأدلة" و "غرر الأدلة" و "شرح الأصول الخمسة"، وكتاب في "الإمامة". الزركلي، **الأعلام**، م6 ص275.

(4) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م1، 54.

(5) النظام (ت231 هـ) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق، من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ : "الاوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك "، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين ، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت "النظامية" نسبة إليه. الزركلي، **الأعلام**، م1 ص43.

(6) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م1، 54.

(7) المصدر السابق ، م1، ص30.

(8) المصدر السابق، م1، ص75.

وكذلك قال الإمام الأشعري عن أبي الهذيل العلاف[1] في شرحه لنفي صفات المعاني: "وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه: إن البارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسُن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وقدرته هى هو". [2]

ويبدو أن أخذ المعتزلة من الفلاسفة أمر لا خلاف فيه، ولم أجد من يقول بنفي هذا عنهم فيما وقع تحت يدي.

وهنالك من يبرر هذا الاطلاع ويشجع عليه، وهناك من يحارب وينكر على هذا التأثر بوصفه مصدرا غير نقي أو غير موثوق.

وإفادة المعتزلة من الفلسفة فيها مؤشر كبير في تقييم النظرة العقلية لديهم، وهذا التأثر الواضح بالفلسفة جعلهم أكثر الفرق الإسلامية استعمالا ً للعقل وأخذاً بأحكامه.

(1)أبو الهذيل العلاف (ت 235 ه) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى ، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له كتب كثيرة منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده. الزِرِكلي، **الأعلام**، م7 ص131.

(2) الأشعري (ت 324 هـ)، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط3، (تحقيق هلموت ريتر)، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ص485، وانظر: الهمذاني، القاضي عبد الجبار، **المنية والأمل**، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، (تحقيق: الدكتور عصام الدين العلي)، ط غير موجودة، دار المعرفة الجامعية، ص155. ويظن البعض أن هذا الكتاب لابن المرتضى، ولكنّ الدكتور عصام الدين العلي، يرجح ويؤكد أن الكتاب من تأليف القاضي عبد الجبار وجمع ابن المرتضى.

ويتضح دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المعتزلة من خلال آرائهم المنثورة في كتبهم، وقد حاولت البحث عما يجلّي موقفهم من هذا الموضوع، فوجدت بعض المبادئ التي يُمكن أن نبني عليها تصوراً كاملا ً عمّا لديهم، وهي:

أولا: العقل أصل للشرع

يقسم المعتزلة الدلالات في علم العقائد بشكل عام إلى أربع دلالات هي: حجة العقل وهي الأولى وهي الأصل لما بعدها، ثم الكتاب والسنة والإجماع.[1]

ويقولون إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل.[2] والمعنى أن الإنسان إنما يعرف وجود الله تعالى بعقله لا بشرع قبل الشرع الذي جاءه لأن الشرع الثاني يطلب فيه ما يطلب من الشرع الأول وهكذا إلى غير نهاية، فلا بد إذا من حجة العقل لمعرفة وجود الله تعالى أولا ً، ثم لا بد لمعرفة صدق النبي من العقل، وذلك بدلالة المعجزة على صدق النبي، وهي دلالة عقلية أو عادية أو جارية مجرى التصديق والقبول، أو مشعرة بقرائن الأحوال، وهي كلها دلالات تنتهي إلى دلالات عقلية بالمفهوم العام،[3] ومن هذا الباب يعتبر المعتزلة العقل أصلا ً للشرع، ولا يجوز أن يتوهم أحد أن العقل مشرع أو أن العقل هو الذي اخترع الشرع من ذاته، فهذا كلام بعيد عما يعنيه المعتزلة أو يعتقدونه.

وفي إثبات هذا المبدأ يقول القاضي عبد الجبار: "إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز" [4]

والمعنى أن الإنسان حينما يدرك وجود الله تعالى ويدرك أن هذا الرب عادل لا يجوز عليه ولا يحسن منه الكذب، يصدق بالشرع الذي جاء من هذا الخالق سبحانه وتعالى.

وستتضح المسألة بشكل أكبر عند الكلام عن الحسن والقبح عند المعتزلة، وعند

(1) انظر: القاضي عبد الجبار الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص88.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص88.

(3) استفدت هذا من مشرفي على الرسالة، الدكتور راجح كردي، أثناء مراجعاتي له.

(4) القاضي عبد الجبار الهمذاني، ص88، وانظر: هانم، هانم ابراهيم يونس. **أصل العدل عند المعتزلة**، ط1، دار الفكر العربي، 1993م، ص48.

الكلام عن وجوب معرفة الله تعالى بالعقل عند الماتريدية، لأن هاتين المسألتين على صلة وثيقة بكلام الدكتور راجح.

ويقول الكاتب هانم إبراهيم يونس: "يرى المعتزلة أن العقل أصل الشرع، إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل، فلا يمكن أن نستدل على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع بل نستدل عليها بالعقل، لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، ولأن ما عداها فرع عن معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فالقرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في إخباره وأنه لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك متوقف على كونه عدلا ً حكيما لا يفعل القبيح، وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبحِ القبيح مستغن عنه، وهذه الأصول الاعتقادية لا يجوز الاستدلال عليها بالسمع، لأن إثباته متوقف على ثبوت تلك الأصول، وفي هذا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز لأن فيه دورا واضحاً، وينتهي القاضي عبد الجبار إلى أن طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقهُ العقل، لا السمع ، والعقل متقدم على السمع في ذلك".[1]

ثانيا: نفي الشفاعة للعصاة عن طريق العقل

ومن العقائد التي كان العقلُ حجتَها عند المعتزلة؛ نفيهم الشفاعة لأهل الكبائر من أمة سيدنا محمد ، ولأهل الصغائر كذلك.[2]

وخالف أبو الهذيل العلاف [3] في الصغائر، وقال: "إن الشفاعة تثبت لأصحاب الصغائر، وقد اعترض القاضي على كلام العلاف، وقال: ذلك لا يصح، لأن الصغائر تقع مكفرة في جنب الطاعات". [4] فالصغائر غير داخلة في الشفاعة للمؤمنين، لأنها قد كفّرت بالطاعات، أي بإنقاص أجر المؤمن من الطاعات.

وقد استأنس المعتزلة بنصوص عامة في نفي الشفاعة، إلى جانب الدليل العقلي، مثل قوله تعالى: ﭽﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ

(1) هانم، **أصل العدل عند المعتزلة**، ص48.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص691، وانظر: زهدي جار الله، **المعتزلة**، ص51-52.

(3) سبقت ترجمته، في الفصل الأول.

(4) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ، ص691.

ئمچ[1] وقوله تعالى: چﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡچ[2] وقوله تعالى: چ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ چ[3] وغير هذه من النصوص العامة. ولكن لن يقف الباحث كثيراً هنا بما أن الموضوع هو دور العقل في البناء العقدي لديهم، وليس دور النص، ولكن تجدر الإشارة أيضا إلى أنهم لم يُهملوا النص على الإطلاق.

وأما بالنسبة لدور العقل في نفي الشفاعة فذلك ينبني على أمرين عند المعتزلة؛ الأ ول: أصل "الوعد والوعيد"، والثاني: تفسيرهم العقلي للشفاعة. فهم يقولون: إن الله تعالى لا يخلف وعدَهُ أو وعيدَه وهذا أصل من أصولهم الخمسة، لماذا؟ لأن الحكيم لا يُخلفُ وعده عقلا ً.

وأما تفسيرهم العقلي لمفهوم الشفاعة فهو: أن الشفاعة تُفهم عقلا ً بغير مغفرة الذنوب، فالشفاعة كما تكون بتكفير الذنوب تكون أيضاً برفع الدرجات، ويستدلون على ذلك بـ "أن الوزيرَ مثلا ً كما يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجب من حجّابه الضّرر، فقد يشفع له ليخلع عليه ويميزه من الحُجّاب" [4] فقد قاسُوا المؤمن على الحاجب الذي يطمع في زيادة رتبته، وقاسوا الفاسق أو العاصي على الحاجب الذي يرجو ارتفاع الضرر عنه، ولا يخفى أن هذا القياس عقلي، ولكنهم يوجهون بعد ذلك النصوص التي تشير إلى ضد فكرتهم ويؤولونها بما يتوافق مع فهمهم العقلي. ونستنتج من ذلك أن الدليل النقلي يحمل على العقل، فالعقل حَكمَ أوّلا ً ثم سيق النص -بظاهره أو بتأويله- للمؤازرة، وهذه من العلامات الكبيرة عندهم في استدلالهم بالعقل على العقائد.

ومن هنا فالخلاف يعود أيضا إلى تحديد المشفوع فيه، فهل هي المعاصي تكفيراً، أم هي الدرجات رفعاً ؟، فالمعتزلة يرون أنها الدرجات لا المعاصي.

وبالنسبة للنصوص التي تثبت الشفاعة لأهل الكبائر، فالمعتزلة يقولون بأنها محمولة على من يتوب عن هذه الكبائر، ويقول القاضي عبد الجبار: "ومتى قالوا: إن التائب في غنى عن الشفاعة ولا فائدة فيها، قلنا: ليس كذلك، فإن ما استحق التائب من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة، ولا ثواب له إلا مقدار ما استحقه بالتوبة، فبه حاجة

(1) سورة البقرة، الآية 48.

(2) سورة غافر، الآية 18.

(3) سورة الزمر، الآية 19.

(4) عبد الجبار (ت 415 هـ)، القاضي عبد الجبار الهمذاني. **شرح الأصول الخمسة**، ص 690.

إلى أن يشفع له فيتفضل عليه".[1]

ومعنى ذلك أن القاضي مصرّ على أن الشفاعة زيادة درجات وليست غفران معاصٍ ، ولذلك قال بأن الشفاعة لأهل الكبائر هي للتائبين منهم، وهؤلاء التائبون قد حبط عملهم بعد الكبيرة، وليس لهم من الأجر شيء، ولكنهم تحصلوا على شيء من الأجر بالتوبة عن الكبيرة، ولكن هذا المقدار لا يسعفهم بالنجاة عند الله تعالى فيكونوا محتاجين إلى الشفاعة، أي إلى مزيد من الأجر أو الدرجات، ويبقى الباب مغلقاً أمام أصحاب الكبائر الذين لم يتوبوا عنها، فهم مخلدون في النار.

ولا بُدّ من التأكيد على أن مبدأ نفي الشفاعة لأهل الذنوب والمعاصي مرتبط بأصل الوعد والوعيد، وفي ذلك يقول زهدي جار الله: "أما الوعد والوعيد فقد قالوا فيه إن الله تعالى صادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته، فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة، فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار. لذلك فإن المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة، فتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها، وتمسكوا بالآيات التي تنفيها، لأن الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من العقاب، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيئ". [2]

ثالثاً: تفسيرهم لمفهوم التوحيد على أساس عقلي

وكذلك مفهوم التوحيد عندهم، فحجّته العقل في معظم تفاصيله، فالتوحيد عندهم "هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً أو إثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين؛ العلم والإ قرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقرّ ولم يعلم، لم يكن موحّداً" [3]

والواحد عندهم يطلق على ثلاثة وجوه، أحدها: بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، و الثاني: بمعنى أنه متفرد بالقدم ولا ثاني له، والثالث: أنه متفرد بما بسائر ما يستحقه من

(1) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 691.

(2) زهدي جار الله، **المعتزلة**، ص51-52.

(3) القاضي عبد الجبار الهمذاني. **شرح الأصول الخمسة**، ص128.

الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه وعالماً لنفسه وحيّاً لنفسه.[1]

ويقول القاضي عبد الجبار في بيان هذا التعريف : "ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو؛ أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت".[2]

ويقصد بالصفات التي تجب له في كل وقت تلك التي لا يمكن أن يوصف بأضدادها، وهي الصفات الأربع المشهورة عندهم وهي؛ الوجود والحياة والقدرة والعلم، وهم لا يقولون: الحياة والعلم والقدرة، بل يقولون: كونه موجوداً حياً عالماً قادراً، وذلك تحرزاً من إثبات معان قديمة مع الذات الإلهية، فتكون هذه المعاني شاركته في أخص وصف له وهو القِدم، فتكون من باب أولى شاركته فيما دونه في الخصوصية، فيلزم عن ذلك تعدد القدماء، وهو مخالف للتوحيد، فهربوا من ذلك بقولهم: كونه قادراً، أي مستحقاً لها لما هو عليه في ذاته، أي أنّ ذاته مستحقة لهذا الوصف دون معنى زائدٍ عليها، فنفس الذات صالحة للعلم والقدرة والحياة والوجود، من دون صفات قديمة معها من الأزل.[3]

ثم يبين الصفات التي تستحيل عليه تعالى في كل وقت، وهي صفات النقص بشكل عام، مثل العجز والجهل، وهذا لا خلاف فيه.

وأما ما يستحقه الله تعالى في وقت دون وقت، فذلك مثل كونه تعالى مريداً، فإن ذلك مستند إلى وجود إرادة الله تعالى الحادثة الموجودة لا في محل.[4]

وقد قالوا إن إرادة الله حادثة هروبا من إثبات إرادة قديمة، لأنه يلزم عن قدم الإ رادة عندهم قدم العالم، لأن وجود الإرادة يترتب عليه وجود المرادات؛ أي المخلوقات

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م4 ص241.

(2) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 128، القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. **المجموع في المحيط بالتكليف**، د ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ت، ص26، وانظر:عبد الكريم، الدكتور عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية**، د ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1971، ص197 و215 و243.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص182-187، وانظر: الهمذاني، القاضي عبد الجبار، **المنية والأمل**، ص109. وانظر: محمد، الدكتور محمد عزيز نظمي سالم. **إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983م، ص27.

(4) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 130، وانظر:المعتق، عوّاد بن عبد الله المعتق. **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم**، ط3، مكتبة الرشيد، الرياض، 1996م، ص103.

فيلزم عنه قدمها في-زعمهم- وهو محال.

وقد قالوا إنها مخلوقة لا في محل، لكيلا يقولوا إنها مخلوقة في ذات الله تعالى، لأن ذات الله تعالى يستحيل أن تكون محلا ً للحوادث، لأن الذي تحل فيه الحوادث حادث، لأنه "لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز أزلا، واللازم باطل" [(1)].

وقد يقول قائل: أين باقي الصفات عندهم، كالقدم والبقاء والوحدانية وغيرها، و الجواب أن هذه الصفات السلبية لا يعتبرها المعتزلة صفات، لأنها لا تضيف معنى زائداً على الذات، بل هي تسلب أضدادها فقط، فالوحدانية تسلب عنه تعالى أن يكون له شريك ، وهذا لا خطأ فيه، ولذلك لم يقع بينهم وبين أهل السنة إشكال في ذلك.

فهذا معنى التوحيد عندهم (الذي هو أول أصولهم الخمسة المعروفة وأهمّها)، وملخّصه أن الله تعالى واحد من كل وجه، لا يقال إن له صفات قديمة زائدة على الذات، لأن هذا يوجب تعدد القدماء. [(2)]

وقد اعتمدوا كما لاحظنا على القياس العقلي، وذلك حينما قالوا عن الصفات التي يستحقها في كل وقت: إنها لو كانت قديمة مع الله تعالى لشاركته في أخص وصف له تعالى، وهو القِدم، فقالوا: ولو شاركته في أخص وصف له وهو القِدَم لكان من الأولى أن تشاركه في ما دون ذلك في الخصوصية ولتعدّد القدماء. فمأخذ هذه القضية عندهم العقل وحده، فأصل التوحيد الذي هو أهمّ أصولهم قد بني على العقل، فهم إذا يعتمدون على العقل اعتماداً كبيراً في بناء عقائدهم.

رابعا: نفي الرؤية بدعوى استحالتها عقلا ً

ومن لوازم الاستدلال بالعقل على العقائد عندهم نفي رؤية الله تعالى في الدارين. ولن يتعرض الباحث لوجهة نظرهم النقلية في هذا الموضوع، بل إلى وجهة نظرهم العقلية وحسب.

فهم كما سبق عند الكلام على الشفاعة، بعد أن ينتهوا من دلائلهم العقلية يؤوّلون

---

(1) الإيجي، **المواقف**، م3 ص53.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، **المنية والأمل**، ص149.

النص القطعي بما يتوافق معها، أما خبر الواحد فيردونه [1] إذا كان غيرَ متوافق مع ما يقتضيه العقل على وجه الوجوب أو الاستحالة، فنستطيع أن نقول إن المعتزلة ينطلقون من العقل أكثر من انطلاقهم من النص في كثير من مسائل الاعتقاد المهمة.

وملخص قولهم في نفي الرؤية عن الله تعالى عن طريق العقل أن الإنسان راءٍ بحاسة هي حاسة البصر، ولا بد للمرئيّ الذي تراه هذه الحاسة أن يكون في مقابلة الرائي أو حالا ً في المقابل أو في حكم المقابل، والله تعالى يستحيل عليه أن يكون في مقابلة شيء من الأشياء، لأن المقابلة إنما تكون في حق الأجسام أو الأعراض، وهذا مستحيل على الله تعالى، فثبت أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى.[2]

فنفي الرؤية عندهم يعتمد على ثلاثة أحكام وهي؛ أن الإنسان لا يرى إلا بالحاسة، وأنه يشترط في الرؤية أن يكون المرئي مقابلا ً للرائي، وان الله تعالى تستحيل عليه مقابلة الأشياء مقابلة مكانية، وأن المقابلة لا تكون إلا للأجسام أو الأعراض. [3]

وهذه الأحكام العقلية الأربعة التي أطلقوها تبيّن مدى اهتمامهم بالعقل وعمق النظرة العقلية لديهم، فقد رتبوا هذا الدليل العقلي على أربع أسس، فالدليل العقلي لديهم ليس بديهياً أو عفوياً أو فطريّاً، بل هو نظر مقنّنٌ ممنهج يدل على طول باع في استعمال العقل وبراهينه.

خامساً: استدلالهم بالعقل على خلق القرآن الكريم

لا شك في أن المعتزلة يقولون بأن القرآن الذي هو كلام الله مخلوق، ويقول القاضي عبد الجبار: "ولا خلاف بين أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عز وجل، وأنه أحدثه حسب مصالح العباد، وهو قادر على

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص690.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص248-249، وانظر: القاضي عبد الجبار، **المنية والأمل**، ص132-133.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م4 ص36 ، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص248-249، وانظر: القاضي عبد الجبار، **المنية والأمل**، ص132-133.

أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبِرٌ به، وآمرٌ ناهٍ، ... وكلهم يقول: إنه عز وجل متكلمٌ به".[1]

ومن استدلالاتهم العقلية التي ولدت عقائد يعتقدونها ويدينون لله تعالى بها ويخطئون من خالفهم فيها، استدلالهم بالعقل على خلق القرآن الكريم.

ويستدلون على خلق القرآن –حدوثه بلغة المتكلمين- بقولهم؛ إن الكلام هو ما انتظم من حرفين فصاعداً والقرآن الكريم هو كلام الله تعالى، ويتقدم بعضه على بعض بما أنه مكوّنٌ من حروف، وبما أنه يتقدم بعضه على بعض فهو حادث، لأن القديم ما لا يتقدمه غيرُه، فثبت أنه حادث، وكذلك الحال في جميع القرآن، لأنه مكون من سور وآيات وأرباع وأحزاب.[2]

وهذا برهان صحيح على اعتبار أن الكلام هو حروف كما يحصره القاضي فيقول في تعريفه: "أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة؛ حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً".[3]

فنرى أنه حصر الكلام في الحروف المركبة من حرفين فصاعداً، ثم استدل على حدوثها، بالبرهان المذكور.

وقد بَنَوا هذا الاستدلال على حكمين، الأول: أن القرآن يتقدّم بعضه على بعض، و الثاني: أن ما يتقدّم بعضه على بعض فهو حادث.

وقد بين القاضي عبد الجبار أن الصوت والكلام يكون باصطكاك الأجسام ببعضها البعض، وأنها لا تستغني في وجودها عن الأجسام، وهي كالألوان والأكوان، التي يسميها المتكلمون أعراضاً، وهذه الأعراض لا توجد قائمة بنفسها بل في جسم،[4] ويستحيل على الله عند المعتزلة أن يكون جسماً لأن هذا ينافي الوحدانية، فثبت عندهم أن الكلام لا يمكن أن يقوم بذات الله تعالى.

ولكن هناك إشكالا ً مهماً، هو: أنه كيف يوصف الله تعالى بأنه متكلم وقد ادعيتم أيها المعتزلة أنه من المستحيل قيام الكلام بذات الله تعالى؟

وقد أجابوا بأن المتكلم في الحقيقة هو فاعل الكلام أو خالق الكلام، وليس من حلّ فيه الكلام، ودليل ذلك أن الجن حينما يتكلم على لسان المصروع فإن الناس ينسبون

---

(1) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م7 ص3.

(2) انظر، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص529- 532.

(3) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م7 ص6.

(4) انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م7 ص26.

الكلام إلى الجن، فيقولون: قال الجن، ولا ينسبون الكلام إلى المصروع، مع أن المصروع هو الذي قام به الكلام، فنسبوا الكلام إلى الجن لأنه فاعل الكلام، وهذا هو الحق عند المعتزلة. (1)

ولا نقول إن المعتزلة لم يعتمدوا على غير العقل في هذه المسألة، بل لهم شبهاتهم واستدلالاتهم النصية، ولكن لا داعي لذكرها، للاكتفاء ببيان النظرة العقلية لديهم في الا عتقاد.

سادسا: الحُسْن والقُبْح عقليّان

للحسن والقبح علاقة وثيقة بدور الاستدلال على العقائد بالعقل، وستتضح هذه العلاقة بعد بيان مفهوم الحسن والقبح عند المعتزلة.

ومدار الكلام في هذه المسألة على محورين، الأول: مفهوم الحسن والقبح، و الثاني: طريق الوصول إلى قبح الأفعال وحسنها، هل هو العقل أم الشرع.

وملخص رأي المعتزلة في هذين المحورين هو:

الأول: أن الحَسَن هو ما استحق فاعله المدح والثواب، والقبيح هو ما استحق فاعله الذم والعقاب (2)، وذلك في الدنيا والآخرة.

فالفعل الذي فيه مدخل لاستحقاق الذم هو القبيح، والفعل الذي فيه مدخل لا ستحقاق المدح هو الحسَن. (3)

والقبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم عليه. (4) "وكذلك كل ترْكٍ منعَ الواجبَ من وجوده فهو قبيحٌ". (5)

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م7 ص28.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ص231، وانظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص41، وانظر: حنفي، الدكتور حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، 5م، د ط، مكتبة مدبولي، 1988، م3، ص405.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ص231.

(4) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص41.

(5) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ، ص41.

الثاني: إن الوصول إلى حسن الأفعال وقبحها يكون بالعقل[1]، والمقصود أن بعضها يتوصّل إليه بالعقل أو بإمكان العقل التوصل إليه، ولا يدعي المعتزلة أن كل حسن وكل قبيح يُتوصل إليه بالعقل، بل عندهم من القبيح والحسن ما لا يُتوصل إليه إلا بـ الشرع، وذلك كالصلاة والزكاة والصيام وغيرها [2]، فتبين أن الخلاف إذا على أن العقل هل يتوصل إلى قبح وحسن بعض الأفعال أم لا، وليس كل الأفعال.

وقد خالف الأشاعرةُ والحنابلةُ المعتزلةَ ووافقهم الماتريديةُ بهذا القدر من مسألة الحسن والقبح، وستتضح آراء هذه المدارس في هذه المسألة في المبحث الأخير من هذا الفصل، مبحث المناقشة.

وأما عن علاقة مفهوم الحسن والقبح عند المعتزلة بدور الاستدلال بالعقل على العقائد عندهم فهو؛ أن الحسن والقبح الذي هو ما استحق فاعله الثواب أو العقاب قد يوصل إليه بالعقل، فالعقل بدون الحاجة إلى الشرع وقبل مجيء الرسول قد يُلزم الإ نسان بأفعال معينة يكون مسؤولا ً عنها أمام الله تعالى يوم القيامة، لأنه يستحق الثواب أو العقاب عليها، فيكون الإنسان عندهم معتقدا ومكلفاً على أساس عقلي صرف، وهذا من أبرز ما يمكن معرفته عن دور العقل في الاستدلال على العقائد عندهم.

سابعاً: أن الله تعالى لا يعرف ضرورة

الضرورة في أصل اللغة هي الإلجاء، قال تعالى: ﭽ ٿ ٽ ٺ ٿ ﭼ [3] أي ما ألجئتم إليه، وإذا أضيف إلى العلم قيل: علم ضروري، فهو العلم الذي يحصل فينا، لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. [4]

وذلك كالعلم بأن الجزء أصغر من الكل، وغيرها من المعلومات التي يُدركها العقل بدون جهد أو نظر، بل لا يستطيع دفعها أو عدم تصديقها أو نفيها عن النفس كما قال القاضي، والعلم الضروري عكس العلم النظري الذي يتحصل في النفس بالجهد والنظر، كـ

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ، ص 326-328.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ، ص327.

(3) سورة الأنعام، الآية 119.

(4) انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص403، نظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص48، انظر: زينه، حسني زينه، **العقل عند المعتزلة، تصور العقل للقاضي عبد الجبار**، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص59.

العلم بأن الواحد نصف سدس الاثني عشر.[1]

والمسألة الآن في أن العلم بوجود الله تعالى هل هو من النوع الأول الذي هو العلم الضروري، أم من النوع الثاني الذي هو النظري ؟ والمعتزلة في ذلك على أن العلم بالله ليس ضروريا بل هو نظري[2]، وقد خالف بعضهم كالجاحظ [3] [4] وأبي علي الأسواري. [5] إذ قالا: المعارف كلها ضرورية.

وقد اعتمد القائلون بأن معرفة الله تعالى تتحصل ضرورة أو اضطرارا، وقد بنى القائلون بأن معرفة الله تعالى تتحصل ضرورة أو اضطراراً رأيهم هذا على أن المعرفة ضرورية لجميع المكلفين، لأن وجوبها الاضطراري يعين الإنسان المكلف على اجتناب القبيح وفعل الحسن. [6]

فهم يرون أنه لابد من استواء جميع المكلفين في معرفة الله تعالى حتى يكونوا ملزمين

بالحسن منهيين عن القبيح على السواء، فلو كان الأمر مرتبطا بالنظر لا بالضرورة لما تمكن جميع الخلق من هذا النظر، ولسقط التكليف عن كثير من الناس.

وفي المقابل يدافع القاضي عن رأيه ورأي المعتزلة ويدعمه ويقول: إنه تعالى لو كان العلم به ضروريا لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه، كما في سائر الضروريات، من سواد

---

(1) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ). **نقض المنطق**، ط1، (تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق وسليمان بن عبد الرحمن الضيع)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ص38، وانظر: حنفي، الدكتور حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، 5م، د ط، مكتبة مدبولي، 1988، م3، ص464.

(2) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص89، وانظر: جار الله، زهدي جار الله. **المعتزلة**، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1974 والقاهرة 1947، ص110.

(3) الجاحظ (ت 255 هـ) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الادب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، له تصانيف كثيرة، منها: " الحيوان - ط " ، و " البيان والتبيين - ط ". الزّركلي، **الأعلام**، ج3.

(4) خيّون، رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد**، ط1، دار الحكمة، لندن، 1997، ص142.

(5) الأسواري (بعد 200 هـ) عمرو بن فائد، أبو علي الأسواري التميمي، معتزلي، من القراء القصاص، من أهل البصرة، كان منقطعا إلى أميرها محمد بن سليمان، أخذ عن عمرو بن عبيد، وله معه مناظرات، وكان متروك الحديث، ليس بثقة ولا يكتب حديثه، وقيل: له " تفسير " كبير، قال ابن حجر: مات بعد المائتين بيسير. الزّركلي، **الأعلام**، م5 ص83.

(6) الراوي، **العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**، ص243.

الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه". [1]

وكلام القاضي هذا وجيه قوي، فمسألة وجود الله تعالى وإن كانت ليس من المسائل المعقدة التي لا يحسم فيها الحكم، إلا أنها بحاجة إلى شيء من التأمل، وهذا ما أمرنا به الله تعالى في كتابه العزيز في كثير من المواضع، فهي ليست كعلمنا بضوء النهار أو سواد الليل، ووجود الملحدين على مدى التاريخ دليل على هذا، ولا نستطيع أن نقول: إن كل الملحدين جاحدون، بل منهم من ختم الله على قلبه، فلم يهده ربُه إلى نوره وأعمى بصيرته، ولو كان العلم به تعالى ضروريا لما وُجِد مثل هؤلاء.

ويقول القاضي في موضع آخر: "لو كان -العلم بالله- ضروريا لوجب في العادم له أن يكون معذورا، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى، حتى إذا اختار الله تعالى كان، وإلا فلا، وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى". [2]

وهذا صحيح باعتبار أن العلم الضروري هو الذي يحصل فينا، لا من قبلنا، فليس لحائزه –وهو المؤمن- فضل وليس على مُعدمه –وهو الكافر- لوم، والعلم بالله تعالى ليس كذلك بلا خلاف.

وهذا الموضوع وثيق صلة بدور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المعتزلة، من حيث يرون أن الاستدلال على أهم العقائد وعلى أعظم أصول الدين لا يكون إلا بالنظر العقلي والتأمل، لا بالضرورة.

ثامنا: أن النظر العقلي أول الواجبات

وقد قالوا: إن النظر أول الواجبات على المكلف، وذلك أن النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى عندهم لا يعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب على المكلف أن يتوصل إليه بـ التفكر والنظر، وهو الاستدلال العقلي. [3]

ويقصدون بالضرورة البديهة التي لا تحتاج إلى تأمل أو استدلال، كمعرفة أن

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 54.

(2) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 54.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص39، وانظر: الهمذاني (ت 415 هـ)، قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المجموع في المحيط بالتكليف**، د ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، م1، ص19، وانظر: أبو سعدة، مهرى حسن أبو سعدة. **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م، ص159-165.

الجزء أصغر من الكل، فالضرورة والمشاهدة لا تصلحان للتوصل إلى معرفة اللّٰه تعالى، فوجب على الإنسان أن ينظر ويتفكر حتى يتوصل إلى معرفة خالقه.

فالاستدلال على أهم وأوّل أصول الدين واجب، والاستدلال عقلي ووجوبه عقلي، وهذا لا تخفى أهميته في دور الاستدلال بالعقل على العقائد، وسيُناقش موضوع أول الواجبات على المكلف في مكانه؛ الفصل الثالث، إن شاء اللّٰه تعالى.

المبحث الثاني: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الحنابلة (السلفية)

وسيتناول البحث ملامح دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الحنابلة من خلا ل نقاط تم اختيارها عبر قراءة فكر (السلفية)، ويرى الباحث أن في هذه النقاط ما هو مهم لرسم شكل الاستدلال بالعقل ودوره عندهم، وهذه النقاط هي:

أولا: ما يعلم بصريح العقل لا يخالفه سمع قط. (1)

وهذا القاعدة تشير إلى مبدأ التوافق المطلق بين السمع والعقل، أي في حقيقة الأ مر، بغض النظر عن الأدلة قطعيها وظنيّها، وما يعلم بالعقل على وجه القطع والصراحة لا يمكن أن يخالف السمع القاطع، وقد يخالف حديثا موضوعا أو دلالة ضعيفة وهذا لا يقوم دليلا ً بدون مناقضات، فكيف لو ناقضه صريح العقل. (2)

وكذلك نستنتج من هذا الكلام نوعَ اعتبار للدليل العقلي في الأخذ والرد، فقد زاد العقل الصريح ضعف هذين الاستدلالين – بالدلالة الضعيفة أو الحديث الموضوع- ضعفاً، فالعقل إذا له نوع مشاركة في بناء التصور العقدي لدى الحنابلة.

ثانياً: ذم من لا يستعملون العقل في باب العقائد على الإطلاق.

يقول ابن تيمية: "إن كثيرا ً من المنتسبين إلى العلم والدين قاصرون أو مقصرون في معرفة ما جاء به –أي الرسول - من الدلائل السمعية والعقلية، فطائفة قد ابتدعت أصولا ً تخالف ما جاء به من هذا وهذا، وطائفة رأت أن ذلك بدعة فأعرضت عنه وصاروا ينتسبون إلى السنة لسلامتهم من بدعة أولئك، ولكن هم مع ذلك لم يتبعوا السنة على وجهها، ولا قاموا بما جاء به من الدلائل السمعية والعقلية، بل الذي يخبر به من السمعيات مما يخبر به عن ربه، وعن اليوم الآخر غايتهم أن يؤمنوا بلفظه من غير تصور ٍ لما أخبر به، بل قد يقولون مع هذا إنه نفسه لم يكن يعلم معنى ما أخبر به لأن

---

(1) ابن تيمية (ت 872 هـ)، أحمد بن عبد الحليم، **الفتوى الحموية الكبرى**، ط1، دار ابن الجوزي، مصر، 2006، ص81. ، ابن تيمية (ت 728 هـ)، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، ط1، 5م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م، م1 ص85.

(2) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص85.



ذلك عندهم هو تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله."[1]

فابن تيمية ينكر على من أعرضوا عن المبتدعة وخالفوهم في مسألة استعمال الد لائل العقلية، ويخرجهم عن دائرة السنة، ويوجب على المسلم أن يأخذ بالعقل والسمع دون التفريط بأحدهما، مع العلم بأن العقل ليس أصلا للشرع.

ثالثا: الإقرار بأن العقل يتوصل إلى أشياء أمِرنا بالإيمان بها وهي من صلب ديننا.

يؤكد الحنابلة على أن العقل قد يوصلنا إلى أشياء كثيرة قد وصلتنا عن طريق السمع، وكذلك كون القرآن قد دلّ على مفاتيح الاستدلالات العقلية التي توصل إلى مطلوباته، ولذلك قال ابن تيمية: "إن كثيرا مما دل عليه السمع يـ ُعلم بالعقل أيضا، و القرآن يـ ُبين ُ ما يستدل به العقل ويرشد إليه وينبه عليه؛ كما ذكر الله ذلك في غير موضع، فإنـ ّه سبحانه وتعالى بين من الآيات الدالة عليه وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه". [2]

فالشرع أعطانا بعض مفاتيح الاستدلالات العقلية على الأصول، والعقل بإمكانه وحده أن يصل إلى أصول الشرع، وهذه مرتبة وقيمة مهمة للعقل، إذ بإمكانه أن يكون مدعّماً ومؤيداً للشرع.

رابعا: كون الشرع قد أعطانا الأصول العقلية الدالة على صحة ما يخبر به.

"وأما الأدلة العقلية فقد لا يتصورون أنه أتى بالأصول العقلية الدالة على ما يخبر به، كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات، وكثير من هؤلاء يعتقدون أن في ذلك ما لا يجوز أن يعلم بالعقل كالمعاد وحـ ُسـ ْن ِ التوحيد والعدل والصدق، وقـ ُبح ِ الشرك والظلم والكذب، والقرآن يبين الأدلة العقلية الدالة على ذلك، وينكر على من لم يستدل بها، ويبين أنه بالعقل يعرف المعاد، وحسن عبادته وحده، وحسن شكره، وقبح

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، م3 ص433.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، م1 ص223، وانظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ). **الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر**، ط1، (تحقيق: سعيد اللحام)، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م، ص84 و ص86، وانظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ). **الرد على المنطقيين "2" مبحث الاستدلالات**، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1993م، ص121.



الشرك وكفر النعمة" [1]

خامسا: الحكم بجواز الخوض في أمور العقائد بالعقل.

وكذلك يقول ابن تيمية في موضع آخر: "ظن طوائف ُ من عامة أهل الحديث و الفقه والتصوف أنه لا ي ُتكل ّم في أصول الدين ولا ي ُتكلم في باب الصفات بـ القياس العقلي، وأن ذلك بدعة وهو من الكلام الذي ذم ّه السلف، وكان هذا مما أطمع ا لأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله إما عجزا ً أو جهلا ً وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين. وقال لهم الأولون ردكم أيضا علينا بدعة فإن السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتم وصار أولئك يقولون عن هؤلاء إنهم ينكرون العقليات وإنهم لا يقولون بالمعقول. واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصائبين والمجوس وغيرهم من فلاسفة الروم والهند والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولا ً، يقيسون فيه الحق تارة ً والباطل ً أخرى. وحصل من هؤلاء تفريط وعدوان، ومن هؤلاء تفريط وعدوان أوجب تفرقا واختلافا بين الأمة"[2]

فابن تيمية ينفي ما يتوهمه بعض الناس من أن الحنابلة لا يستعملون العقل إطلا قاً في العقائد، ولا سيما في باب الصفات.

سادسا: نفي قاعدة أن العقل أصل للنقل.

ويرد ابن تيمية على الذين يقولون بهذه القاعدة -وهم المعتزلة- فيقول: " وذلك لأ ن قوله: إن العقل أصل للنقل إما أن يريد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، أو أصل ُ في ع ِلمنا بصحته، والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره، هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها،

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، م3 ص433.

(2) ابن تيمية (ت 728 هـ)، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ط 1، 2م، (تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم)، مطبعة الحكومة، مكة المكرّمة، 1392 هـ، م2 ص 536.

فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفس الأمر سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلي الناس فهو رسوله سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فـالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما اخبر به في نفس الأمر ليس موقوفا على وجودنا فضلا ً عن أن يكون موقوفا على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه، فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا ً لثبوت الشرع في نفسه ولا معطيا ً له صفة لم تكن له، ولا مفيدا له صفة كمال ٍ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له ليس مؤثرا فيه"[(1)]

ويقصد ابن تيمية ما يردده المتكلمون من أن صفة العلم صفة كاشفة لا مؤثرة، وهذه قاعدة توافق عليها المتكلمون، ومعناها كما عند ابن تيمية أن علمنا بالشيء بعقل أو بغيره لا يؤثر في ذات الشيء في الخارج، لأن العلم هو مجرد كشف عن الواقع أو عن الخارج، وهذا الكشف لا يؤثر في الخارج إن وجد وإن لم يوجد، فإن وجد بالعقل لا يؤثر، وإن وجد بالسمع لا يؤثر أيضاً، فهو مجرد كشف. والشاهد هنا من كلام ابن تيمية أنه يريد أن يرد على من قالوا إن العقل أصل للشرع، أي أنه أصل في ثبوته في نفسه، لما ذُكِر من أن العقل كاشف عن الواقع –الذي هو الشرع- وهذا الكاشف لا يكون مؤثراً، فتبين بطلان أن العقل أصل للشرع على هذا الاعتبار الأول، وسنعرض الآن الاعتبارات الباقية وكيف رد عليها ابن تيمية.

ويرد على أصحاب الاعتبار الثاني وهم القائلون بأن العقل أصل معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته.

فيقول ابن تيمية لهؤلاء: "أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟" [(2)]

فيرد على الاعتبار الأول ويحكم عليه بالخطأ، لأن الغريزة –التي هي أحد مفاهيم العقل بأنه الغريزة التي وضعها الله في الإنسان ليدرك بها الأشياء- ليست علما يتصور أن يعارض النقل الذي هو عبارة عن علم، وهذه الغريزة شرط كل علم عقلي أو سمعي، كالحياة، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له، فالحياة والغريزة شرط في

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص50.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص 51.



كل العلوم؛ سمعيّها وعقليّها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال وإن لم تكن علماً، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له. [1]

وقد أورد ابن تيمية هنا قاعدة سليمة استند عليها وهي "ما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له" وذلك لأنه لا يتصور التنافي والتضاد إلا من شيئين مستقلين أحدهما عن الآخر، يقوم كل منهما بنفسه دون أن يكون أحدهما شرطاً للآخر أو مشروطا به حتى يتصور التضاد والتناقض بينهما، ذلك مثل ساق الشجرة وفرعها، فلا نستطيع أن نقول أيهما يعمّر أكثر من الآخر، لأن فرع الشجرة يستمد حياته من أصلها، فلا حياة له بدون الأصل، ولا تتصور حياة الفرع مستقلا ً بذاته، فالمقارنة باطلة.

ويرد ابن تيمية على الاعتبار الثاني وهو أن العقل المقصود هو العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة.

فيقول: "من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل لا بمعني توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة علي صحته ولا بغير ذلك" [2]

سابعاً: رد القول بالشهادة بصحة السمع ما لم يعارض العقل.

وقد أطال ابن تيمية الكلام في الرد على هذه القاعدة، وقد أخذ عليها مآخذ، هي:

1- الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض. [3]

والمعنى أننا علمنا صدق الرسول وثبوت الشرع بالعقل أساساً فلا يمكن أن يثبت الشرع إلا بطريق العقل، وبما أن العقل شرط لثبوت صحة الشرع فكيف يمكن أصلا ً أن يعارضه وهو الذي حكم بداية بصحته.

2- أنك إن جوّزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء من الشرع، فقد

---

(1) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص 51.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص51.

(3) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص101.

يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فتتطرق الاحتمال إلى كل ما اعتقدته. [1]
3- أن يعارض هذا القول بأن يقال: إن دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع، لأن العقل ضعيف عاجز، والشبهات تعرض له كثيرا، وهذه المتائه والمحارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع. [2]

وسنناقش هذه القاعدة والتي تليها في مبحث المناقشة، المبحث الخامس من هذا الفصل، إن شاء الله تعالى.

ثامناً: إنكار أن يكون العقل منطلقاً للنفي والإثبات في العقائد

والنزاع هنا بين الحنابلة ومخالفيهم عائد إلى كون العقل قد أحال بعض الأمور التي تفهم من ظاهر النصوص الشرعية، كما يفهم النزول والحركة والغضب في حق الله تعالى من ظاهر كثير من النصوص، فإن هؤلاء الخصوم يحيلون كون الله تعالى متحركاً مثلا ً وذلك لأن العقل يحيل ذلك على الله تعالى في نظرهم، فأخذوا يتأوّلون هذه النصوص، أو يردّون ما هو ثابت منها عن طريق الآحاد.

وفي ذلك يرد ابن تيمية على هؤلاء الذين يقولون: ما لم تثبته عقولكم فانفوه، أو من يقولون: ما لم تثبته عقولكم فتوقفوا فيه. [3] فهو يرى أنه لو كان الأمر على ما ذكره هؤلاء فلن يكون القرآن الكريم كتاب هدى للناس ولا بياناً ولا شفاء لما في الصدور ولا نوراً، ولا مردّاً عند التنازع، لأن هذا القول يفضي إلى كون ما يقوله هؤلاء الناس هو الحق الذي يجب اعتقاده، وهذا لم يدل عليه الكتاب والسنة لا نصا ولا ظاهرا.[4]

وهذا الكلام لا يتعارض مع قول الحنابلة بـ "أن العقل يتوصل إلى أشياء أمرنا با لإيمان بها وهي من صلب ديننا" لأن المنطلق الأول في هذه القاعدة هو الشرع فهو الذي يقرر العقائد ويبينها، مع إمكان توصل العقل إلى هذه العقائد بمفرده كمؤيّدٍ ومؤازر، وهذا

---

(1) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص102.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص108.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ). **الفتوى الحموية الكبرى**، ط1، دار ابن الجوزي، مصر، 2006، ص44-45.

(4) انظر: ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص54، وانظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ). **الرد على المنطقيين "2" مبحث الاستدلالات**، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1993م، ص 121.

تطابق بين القاعدتين، ولكن الذي ينكره الحنابلة هو أن يكون العقل هو المنطلق في إثبات الاعتقادات أو نفيها.

ويقول ابن تيمية أيضاً راداً على أصحاب هذا القول: "ويكفيك دليلا ً على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوّز أو أوجب ما يدّعي الآخر أن العقل أحاله".[1]

ثم يختم بقوله: "إذا كان هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه".[2]

ومثل هذا الكلام قال السفاريني[3] في متن عقائده:

فكل ما جاء من الآيات — أو صحّ في الأخبار عن ثقاتِ

من الأحاديث نُمِرُّهُ كما — قد جاء فاسمع نظامي واعلما

ولا نرد ذاك بـ "العقولْ" — لقول مفترٍ به جَهولْ [4]

وقال الحنابلة أيضاً: "إن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات، لأن مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها على السمع، خلافاً للأشعرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل، الذين جعلوا المدار في إثبات الصفات أو نفيها على العقل، فقالوا: ما اقتضى العقل إثباته أثبتناه، سواء أثبته الله لنفسه أم لا، وما اقتضى نفيه نفيناه، وإن أثبته الله ! وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه؛ فأكثرهم نفاه.......... فصار هؤلاء يحكمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله عز وجل، فيتفرع على هذا: ما اقتضى العقل وصف الله به وُصف الله به، وإن لم يكن في الكتاب والسنة، وما اقتضى

(1) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص81.

(2) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص84، وانظر: اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور (ت 418 هـ). **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة و التابعين ومن بعدهم**، 2م، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2002م، م1، ص115.

(3) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني(1114 - 1188 ه)، شمس الدين، أبو العون، عالم بالحديث وا لأصول والأدب، محقق، من كتبه (الدراري المصنوعات في اختصار الموضوعات)، و(كشف اللثام، شرح عمدة الأحكام) في الظاهرية بدمشق، و(القول العلي لشرح أثر الإمام علي) و(الملح الغرامية) و(غذاء الأ لباب ، شرح منظومة الآداب-ط) جزآن، و(لوائح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية المضية في عقد أهل الفرقة المرضية-ط).الزّركلي، **الأعلام**، م6 ص14.

(4) ابن مانع، محمد عبد العزيز، **شرح العقيدة السفارينية**، ط1، (تحقيق: أشرف بن عبد المقصود)، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1997م، ، ص42. والأبيات للسفاريني لأنها من المتن لا الشرح.

العقل نفيه عن الله نفوه، وإن كان في الكتاب والسنة، ولهذا يقولون: ليس لله عين ولا وجه ولا يد ولا استوى على العرش ولا ينزل إلى السماء الدنيا، لكنهم يحرفون ويسمون تحريفهم تأويلاً ولو أنكروا إنكار جحد لكفروا، لأنهم كذبوا، لكنهم ينكرون إنكار ما يسمونه تأويلاً وهو عندنا تحريف".[1]

تاسعاً: تقديم النقل على العقل مطلقاً.

وفي هذا يقول ابن تيمية: "إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدقٌ للشرع في كل ما أخبرَ به، والشرعُ لم يصدّق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل" [2]، أي العلم بصدق الشرع.

ولابن قيم الجوزية مثل هذا الكلام في كتابه "الصواعق المرسلة".[3]

ونكتفي بذكر ملخص سريع عن هذا الموضوع، لأنه سيُناقش في مبحث المناقشة والترجيح، وهو المبحث الخامس من هذا الفصل، ولأن موضوع تقديم النقل على العقل منبن على موضوعين لاحقين هما: الحسن والقبح، والمعارض العقلي.

عاشراً: العقل يدل على الشرع وحسب

قال ابن تيمية: "والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، وهذا كما أن العامي إذا علم عينَ المفتي ودلّ غيرَهُ عليه، وبيّن له أنه عالم مفت ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قولَه على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت بأنه مفت، قال له المستفتي: أنت لمّا شهدت بأنه

---

(1) ابن عثيمين، محمد بن صالح، والهراس، محمد خليل، والفوزان، صالح بن فوزان. **شرح العقيدة الواسطية**، د ط، دار ابن الجوزي، القاهرة، د ت، ص51. والنص لابن عثيمين.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص79، وانظر: ابن أبي العز، علي الحنفي (ت 792 هـ). **المنحة الإلهية في تهذيب شرح الطحاوية**، ط2، دار الصحابة، بيروت-لبنان، 1996م، ص392.

(3) انظر: ابن القيم (ت 751 هـ)، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ط4، 3م، (تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله)، دار العاصمة، الرياض1418 هـ-1998م، م2 ص632.

مفت ودللت على ذلك شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك"[1] فيشبه ابن تيمية العقل بـ العامّي الذي يدل المستفتي الذي هو الإنسان على المفتي الذي هو القرآن، فالقرآن هو المفتي، والعقل يدلنا على المفتي وحسب فلا نأخذ منه سوى دلالته على هذا المفتي، ولكن يجوز عنده أن يدلل العقل على ما ثبت بالشرع.

حادي عشر: الاستدلال على صفة العلو والجهة بالعقل

ويستدل ابن تيمية على صفة العلو بقوله: "إذا ثبت بالعقل أنه -أي الباري سبحانه وتعالى- مباين للمخلوقات، وثبت أن العالم كروي، وأن العلو المطلق فوق الكرة، لزم أن يكون في العلو بالضرورة.

وهذه المقدمات عقلية ليس فيها خطابي، وذلك لأن العالم إذا كان مستديرا ً فله جهتان حقيقيتان؛ العلو والسفل فقط، وإذا كان مباينا للعالم امتنع أن يكون في السفل داخلا فيه، فوجب أن يكون في العلو مباينا ً له".[2]

وهذا استدلال عقلي محض من ابن تيمية على صفة العلو، والعلو ثابت لديه بـ الشرع قبل أن يثبت بالعقل، وهذا جزء من منهجيته العقلية في أن العقل يدل على الشرع وحسب.

وكذلك يستدل ابن القيم على الجهة بالعقل، وبنفس الضوابط التي ذكرتُ عند ابن تيمية.[3]

ثاني عشر: محاربة علم المنطق وعلم الكلام والعاملين بهما

وهذا من المعروف المألوف عن الحنابلة عموماً، من أنهم يحاربون المنطق و المناطقة والكلام والمتكلمين، بل إن كثيرا منهم على القول بتحريمهما، ويدل على ذلك كتاب ابن تيمية "الرد على المنطقيين" وكتابه "نقض المنطق" الذين رجعت إليهما في هذا البحث.

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص80، و ابن أبي العز، علي الحنفي (ت 792 هـ). **المنحة الإلهية في تهذيب شرح الطحاوية**، ص391.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م3 ص288.

(3) انظر: ابن القيم، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، م2 ص408.

وقد عقد ابن أبي العز الحنفي في كتابه " شرح الطحاوية" فصلا ً بعنوان "ذم الكلام" وقد شنّ هجمة عنيفة عليهم، ونقل أقوالا كثيرة عن الشافعي وأبي يوسف و الغزالي وغيرهم عن ذم علم الكلام وأهله، وكذلك ذكر أمثلة من حيرة أهل الكلام وتخبطهم.[1]

(1) انظر: ابن أبي العز، **المنحة الإلهية في تهذيب شرح الطحاوية**، ص391.

المبحث الثالث: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة

دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة واضح المعالم، وقد ردّت هذه المدرسة على مدرستين عقليتين كبيرتين هما؛ المعتزلة والفلاسفة المسلمين، بل إن نهاية هاتين المدرستين كانت على يد أتباع الأشعري، وقد استخدم الأشاعرة سلاحهما في الرد عليهما، وهذا مؤشر كبير في ميزان تقييم دور العقل في الاستدلال على العقائد عندهم، ولذلك نجد أن الأشاعرة هم من أكثر الفرق الإسلامية -الموجودة حالياً- معرفة وتمسكاً بعلم المنطق وعلم الكلام، وهذا مظهر أيضاً من مظاهر الاستدلال بالعقل، بالإضافة إلى اهتمامهم بالبراهين العقلية في كتبهم التي ألفوها في علم العقائد، وكذلك ردهم على خصومهم بطرق عقلية بحتة في كثير من الأحيان.

ويدل على اهتمامهم بعلم المنطق تآليفهم الكثيرة فيه، وكثرة شروحهم على كتبه، ومن ذلك كتاب "محك النظر" و "معيار العلم" وهما للغزالي (ت 505 هـ)، و "الكبرى و الصغرى في المنطق" للشريف الجرجاني (ت 816 هـ).

وكذلك اهتمامهم بعلم الكلام، فكتبهم فيه لا تحصى، أبزرها؛ نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ت 548 هـ)، والأربعين في أصول الدين للرازي (ت 606 هـ)، وغاية المرام في علم الكلام وأبكار الأفكار وكلاهما للآمدي (ت 631 هـ)، المواقف في علم الكلا م لعضد الدين الإيجي (ت 756 هـ)، شرح المواقف للجرجاني (ت 816 هـ)، وغيرها الكثير.

ويعد اهتمامهم بعلم المنطق وعلم الكلام من مظاهر النظرة العقلية ودور الاستدلا ل بالعقل عندهم، لأن علم المنطق هو علم عقلي نظري محض، وأما فكما سبق معنا أنه يعتمد في الأغلب على البراهين والحجج العقلية، وهذا ظاهر في تعريف ابن خلدون كما سبق معنا في مبحث "نشأة علم الكلام"، بالإضافة إلى أن علم الكلام يعتمد بشكل كبير أيضاً على علم المنطق.

ولقد مر معنا أن الأشاعرة ردّوا على المعتزلة والفلاسفة وتصدوا لهم، بل إنهم هم الذين قضوا على المعتزلة والفلاسفة، ومما يدل على ذلك كتبهم الكثيرة في الرد على المعتزلة والفلاسفة، وهذا ظاهر في الكتب التي ألفوها خالصة في الرد على هؤلاء، وكذلك في كتب المذهبية المليئة بالردود عليهم ومناقشة آرائهم.

ومن كتبهم الخالصة في الرد على المعتزلة؛ "الرد على المعتزلة" وهو لابن كلاب (ت 245 هـ)، وهو قبل الأشعري زمنياً، ولكنه كما مرّ كان يحمل نفس المنهج الذي حمله ا لأشعري لاحقاً، و "فضائح المعتزلة " للبغدادي (ت 429 هـ)، و"التمهيد، في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة" للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ)، وكذلك كتب الفرق التي ألفها علماء الأشاعرة وتعرّضوا فيها لأقاويل المعتزلة وغيرهم، مثل كتاب الأشعري (ت 324 هـ)؛ "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، وكتاب البغدادي(ت 429 هـ)؛ "الفرق بين الفرق"، وكتاب الشهرستاني (ت 548 هـ) المشهور المسمى بـ "الملل و النحل".

ومن كتبهم الخالصة في الرد على الفلاسفة الإسلاميين؛ "تهافت الفلاسفة" الكتاب المشهور للغزالي (ت 505 هـ)، وكتاب "تعجيز الفلاسفة" للرازي (ت 606 هـ)، وكذلك كتب العقائد المطولة، المليئة بالردود والمناقشات لآراء الفلاسفة.

وردهم على المعتزلة والفلاسفة نستطيع أن نعده مظهراً من مظاهر الاستدلال بـ العقل عندهم، فإنهم ردّوا عليهم بنفس سلاحهم، والأشاعرة لولا توغّلهم في العلوم العقلية وفهمهم واستعمالهم وممارستهم لها لما استطاعوا الرد على المعتزلة والفلاسفة.

وستأتي الآن إن شاء الله أهم النقاط التي تبرز دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة، وهي:

أولاً: قولهم بوجوب النظر، وثبوت الوجوب بالشرع

يجمع الأشاعرة على وجوب النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى، وقد نصّ على ا لإجماع الإيجي والجرجاني.[1]

ويلتقي الأشاعرة مع المعتزلة في هذا القول، غير أنهم اختلفوا في مَدْرَك الوجوب -أي طريق ثبوت الوجوب-، فعند الأشاعرة أن الشرع هو طريق معرفة أن النظر واجب، وعند المعتزلة أن العقل هو طريق المعرفة.[2]

---

(1) انظر: الشريف الجرجاني (ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص257.

(2) انظر: الجويني (ت 478 هـ). **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص8، وانظر: الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1 ص155، وانظر: الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص257.

ويقول الجويني: "أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب".[1]

فالجويني هنا يحصر طريق المعرفة بالله تعالى بالنظر دون الضرورة، ونجد مثل هذا الكلام عند الآمدي حين يقول إن معرفة الله تعالى إما أن تكون ضرورية وإما أن تكون نظرية، ومحال أن تكون ضرورية، فثبت أنها نظرية،[2] أي لا تتحصل إلا بالنظر، ومعرفته تعالى واجبة، ولا طريق إليها إلا النظر فالنظر واجب من هذا الباب.

ويستدل الآمدي والجرجاني على استحالة أن تكون معرفة الله تعالى ضرورية بقوله: "إنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشوّه من غير نظر لم يجد في نفسه العلم بذلك أصلا ً، وليس الضروري كذلك".[3]

والمعنى أنه لو فرضنا وجود إنسان لم ينظر في معرفة الله تعالى منذ نشوئه ولم يدله إنسان على ذلك فلن يجد نفسه على معرفة بوجود الله تعالى، وهذا صحيح، فمن الواضح أن معرفة الله تعالى ليست من الضروريات، بل إن القول بإن معرفة الله تعالى ضرورية أمر مستغرب، ويقصد الآمدي بقوله: "وليس الضروري كذلك" أن العلم الضروري يتحصل عند الإنسان ولو لم ينظر منذ نشوئه.

وكذلك يستدل الأشاعرة [4] بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر، ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﭼ [5] وقوله تعالى: ﭽ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﭼ. [6]

وملخص ما مضى: أن الأشاعرة يقولون بوجوب النظر في معرفة الله تعالى، وأن معرفة الله تعالى ليست تدرك بضرورة العقل، وأننا عرفنا وجوب النظر عن طريق الشرع لا العقل.

---

(1) الجويني (ت 478 هـ). **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص11.

(2) انظر: الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1 ص156.

(3) الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1 ص156.

(4) انظر: الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1 ص155، وانظر: الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص258.

(5) سورة يونس، الآية 101.

(6) سورة الروم، الآية 50.

وبما أننا ندرس دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة، وبما أن معرفة الله تعالى من أهم أصول العقائد، وبما أن هذه المعرفة تتحصل بالنظر العقلي، كان لا بد من إيراد هذه النقطة في دور الاستدلال بالعقل على العقائد.

ثانيا: ترتب العلم على النظر ترتبا عاديا

وملخص المسألة؛ أن الإنسان العاقل إذا تمكن من النظر الصحيح، فليس من الواجب أن يصل إلى العلم، كما أنه ليس من اللازم أن يصل من أكل الطعام إلى الشبع، فـ الشبع يخلقه الله في العادة بعد تناول الطعام، ولربما خلقه الله في الإنسان بلا طعام، ولربما لا يُوصل الطعام إلى الشبع.

وقد أشار إلى كون العلم مترتبا ترتبا عاديا على النظر الصحيح أكثر علماء الأ شاعرة، وهو قول شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري، [1] وبه قال الجويني[2] والرازي[3] ا لآمدي[4] والإيجي والجرجاني. [5]

وينبع هذا القول من صميم مذهب الأشاعرة القائل بأن الله تعالى هو المؤثر الوحيد،[6] فلا خالق بالفعل غيره سبحانه وتعالى، وما يحدث في الكون من إجراء القوانين هو بمحض إرادته وقدرته، وهو قادر على إيقاف هذه القوانين أو العادات، فليس الماءُ موجبَ الري ولا خالقه، كما ليست المماسة موجبة الإحراق، والدليل على ذلك أن المماسة قد تتحقق أحياناً ويتخلف عنها الإحراق، كما في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلا م.

ولذلك يقول الجرجاني: "ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة، بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء،...

---

(1) أشار إلى ذلك: الرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسين. **الإشارة في أصول الكلام**، ط1، (تحقيق: محمد صبحي العايدي وربيع صبحي العايدي)، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، 2007م، ص65، والشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص248.

(2) انظر: الجويني (ت 478 هـ). **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص6.

(3) انظر: الرازي، **معالم أصول الدين**، ص10.

(4) انظر: الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1 ص155.

(5) انظر: الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص248.

(6) انظر: الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص249.

بل الكل واقع بقدرته واختياره" [1]

وهذا أساس هذه القاعدة، فلو كان النظر مولدًا للعلم أو موجبًا له لكان هنالك اشتراك في الخلق بين الله تعالى ومخلوقاته، وهذا مرفوض في مذهب الأشاعرة، الذين يقولون: إن الله تعالى يخلق حتى فعل العبد المختار، ولا مدخلية للعبد في الخلق، وإنما يكسب الفعل من الله كسبًا، فالخلق لله والكسب للعبد.

ثالثا: لا حكم قبل ورود السمع

والمراد في ذلك أن العقل بنظره واستدلاله لا يتأتى منه معرفة الأحكام التي يترتب عليها الثواب والعقاب، وهذا مهم في دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأ شاعرة من حيث أنه حَدّ من حدود العقل في الاستدلال، فلا يمكن للعقل أن يستدل أو أن يبحث في ما وراء ذلك الحد، وبذلك نكون قد أخذنا سمة مهمة من سمات الاستدلال بـ العقل عندهم، وقد استدل الأشاعرة على ذلك بالأدلة النقلية والعقلية، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﮋ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﮊ [2] ووجه الاستدلال بهذه الآية أنْ لا عذاب قبل بعثة الرسل، وهذا يدل على أنه لا وجوب ولا حرمة، إذ العذاب يترتب على ترك الواجبات، فثبت أن العقل غير موجب ولا محرم ولا حكم له، وإلا لقال: وما كنّا معذبين حتى نرزقهم عقولاً. [3]

وقوله تعالى: ﮋ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮊ [4] ووجه الاستدلال بها "أنه نفى احتجاجهم على المؤاخذة بترك الواجبات، وارتكاب المحرمات بعد بعثة الرسل، وأثبت بمفهومه الحجة قبل البعثة، وذلك يدل على نفي الموجب والمحرّم قبل البعثة، وعلى إثباته بعد البعثة". [5]

وكذلك يستدلون بالدليل العقلي فيقولون إن العقل لا يستطيع أن يعرف الأحكام من واجب وحرام لوحده بالاستقلال عن الشرع، ووجه ذلك أن العقل إذا توصل إلى كون

(1) انظر: الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م1، ص249.

(2) سورة الإسراء، الآية 15.

(3) الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م2، ص146. بتصرف يسير.

(4) سورة النساء، الآية 165.

(5) الآمدي (ت 631 هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م2، ص148.

الصلاة واجبة، فلا يخلو إما أن يوجب الصلاة لفائدة أو لغير فائدة، فإن كان لا لفائدة فهذا عبث والعقل لا يوجب العبث، وإن كان لفائدة فإما أن ترجع هذه الفائدة إلى المعبود أو إلى العبد، ومن المحال أن ترجع إلى المعبود فإنه تعالى يتقدس عن الأغراض، فهي راجعة إلى العبد، وهي راجعة إليه إما في الدنيا وإما في الآخرة، ولا يمكن أن تعود إليه في الدنيا، إذا لا حظّ للإنسان في الدنيا من الصلاة أو من أي واجب إلا التعب والنصب، و لا يمكن أن ترجع إليه في الآخرة، فإن العقل لا يستقل بمعرفة ما في الآخرة دون إخبار الشرع عنها.[1]

وهذا المبدأ يحصر دور الاستدلال بالعقل على العقائد عندهم من جهة معينة، وهي كون العقل بمفرده عاجزاً عن الوصول إلى ما يترتب عليه الثواب والعقاب في الآ خرة.

رابعاً: أقسام الأدلة في العقائد

يقسّم الأشاعرة الأدلة في باب العقائد إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الدليل العقلي المحض بجميع مقدماته.

الثاني: الدليل النقلي العقلي، الذي تكون بعض مقدماته عقلية وبعضها نقلية، وهو المشهور بالدليل النقلي.

الثالث: الدليل النقلي المحض، الذي جميع مقدماته نقلية، وهذا لا يتصور وجوده عندهم فهو محال.[2]

أما الأول فهو الذي جميع مقدماته عقلية، ولا يتوقف على السمع أبداً، ولا خلاف في اعتماده دليلا ً في باب العقائد عندهم.

"فإن كانت جميع مقدماته يقينية، كانت النتيجة أيضاً يقينية، إذ اللازم عن

---

(1) انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص102، الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1، ص168 ، وانظر: الرازي (ت606هـ)، محمد بن عمر بن الحسين. **الأربعين في أصول الدين**، ط2، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، دار الجيل، بيروت- القاهرة- تونس، 2004، ص 237.

(2) انظر هذا التقسيم عند : الغزالي (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص115، والرازي، **معالم أصول الدين**، ص11. و الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص416. و الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، م2، ص48. وانظر مثله عند: الجويني (ت 478 هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص8.

المقدمات الحقة لزوماً حقا لا بد أن يكون حقاً، وأما إن كانت المقدمات بأسرها ظنية، أو كان بعضها يقينياً وبعضها ظنياً، كانت النتيجة لا محالة ظنية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل، فإذا كان الأصل بكليّته أو ببعض أجزائه ظنياً، كان الفرع أولى بأن يكون كذلك". (1)

والمقصود بالأصل هو مقدمات الدليل، والمقصود بالفرع النتيجة، إذ شبّه المقدمات بالأصل لأنها تظهر منها النتيجة التي شبهها بالفرع.

وأما الثاني: فهو الذي بعض مقدماته عقلية وبعضها نقلية، وهو المشهور بالنقلي، وهو محل اتفاق عند جميع المدارس وإن اختلفت التسميات.

وأما الثالث: فهو النقلي بجميع مقدماته، وهو محال لا يتصوّر عند الأشاعرة، وذلك لأن صحة وثبوت الشرع لا تستغني عن العقل، فالتصديق بالكتاب والسنة والاستدلال عليهما موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم إلا يثبت إلا بالعقل لأن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية، وليست نقلية، ولو كانت نقلية للزم الدور، كما مرّ معنا عند الكلام على أن العقل أصل للنقل عند المعتزلة في هذا الفصل.

وهذا القسم الثالث هو الأهم بالنسبة لبحثي لأنه يُظهر التقاء الأشاعرة مع المعتزلة في هذه النقطة، وهي كون العقل أصل الشرع عند المعتزلة، وكون الشرع لا يستغني عن العقل عند الأشاعرة، وهما وإن اختلفت العبارة بنفس المعنى، والله أعلم.

وهذا الموضوع سنناقش -إن شاء الله تعالى- الاتفاق والاختلاف فيه في المبحث الخامس من هذا الفصل.

خامساً: المُعارض العقلي

والمعارض العقلي عند الأشاعرة هو: القواطع العقلية التي تتعارض مع ظواهر النصوص المفيدة للظن. (2)

---

(1) الرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، **الأربعين في أصول الدين**، م2، ص416.

(2) صُغتُ هذا التعريف من فهمي لما كتبه كل من: الغزالي (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 116، والرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، **أساس التقديس**، ط1، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، دار الجيل، بيروت، 1993م، ص 193 و194، والرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسين. ا **لأربعين في أصول الدين**،، ص418، و الشريف الجرجاني (ت 816 هـ). **شرح المواقف**، ج2، ص53 و 54.

ويجب -عند الأشاعرة- الأخذ بهذا المُعارض وتأويل ما يناقضه من ظواهر النصوص، فكل ما قضى العقل باستحالته يجب تأويل النصوص التي ظاهرها ثبوته أو جوازه، مع العلم بأنه لا يتصور أن يرد في السمع أمر قطعي مخالف لقواطع العقول.[1]

ومثال ما مضى قوله تعالى: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﭼ[2] فهذه الآية يدل ظاهرها على الجلوس، والجلوس محال على الله تعالى عقلا ً، فوجب تأويلها، كأن تأوّل بالكناية عن الملك أو الاستيلاء.[3]

وأما ما كان واردا ً في الشرع وواقعا ً في باب الجائز العقلي فيجب التصديق به ظنّا إن كان ظنيا ً، ويجب التصديق به قطعا ً إن كان قطعيا ً.[4]

ويعقب الغزالي على الموضوع بملاحظة مهمة فيقول: إن هناك فرقا ً كبيرا بين أن تقول: إن الأمر جائز، وبين أن تقول: لا ندري هل هو محال أم جائز، ويقول الغزالي عن هذين المعنيين: "وبينهما ما بين السماء والأرض"[5] ويعلل الفرق الكبير بين المعنيين فيقول: "إذ الأول جائز على الله تعالى، والثاني غير جائز، فإن الأول معرفة بالجواز، و الثاني عدم معرفة بالإحالة" [6]

والمعنى أن الأمور التي نحكم بجوازها على الله تعالى كأن يخلق شمسا ً أخرى وكالبعث والحشر وعذاب القبر تختلف عن الأمور التي اختلف أنها جائزة أم مستحيلة بحق الله تعالى كالجهة والمكان والجسمية، فلا مجال للخلط بين الأمرين.

وما يهمّنا من كل هذا الموضوع ويمسّ بحثنا؛ أن الأشاعرة جعلوا للاستدلال العقلي في باب العقائد تأثيرا ً على فهم النصوص لديهم وبناء التصورات عندهم، فالظواهر الظنية من النصوص الشرعية مقيّدةٌ عندهم بالأحكام العقلية الثلاثة؛ الوجوب والا ستحالة والجواز، وتأوّل هذه الظواهر بناء على التصور العقلي، وهذا من لب دور الاستد لال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة، وهو ما يسمّى بالمعارض العقلي.

---

(1) انظر: الغزالي (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص116، والرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسين. **أساس التقديس**، ص 193 و194، والرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسين. **الأربعين في أصول الدين**، ج2، ص418، و الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، ج2، ص53 و54.

(2) سورة طه، الآية رقم 5 .

(3) انظر: الشريف الجرجاني(ت 816 هـ). **شرح المواقف**، ج2، ص54.

(4) انظر: الغزالي (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص115و ص116.

(5) الغزالي (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص116.

(6) الغزالي (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص116.

المبحث الرابع: دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الماتريدية

كل ما مر معنا عن دور العقل في الاستدلال على العقائد عند الأشاعرة موجود عند الماتريدية، فالماتريدية تصدّوا للمعتزلة والفلاسفة، وكذلك اهتموا بعلم المنطق وعلم الكلا م اهتماماً كبيراً، وقد دللوا أيضاً على صفات الله تعالى وغيرها من أصول الاعتقاد بالعقل والنقل.

ومن كتبهم في علم الكلام : كتاب "التوحيد" و"شرح الفقه الأكبر" لأبي منصور الماتريدي (ت 333 هـ)، كتاب "العقائد النسفية" لنجم الدين أبي حفص النسفي (ت 537 هـ) و"شرح العقائد النسفية" للسعد التفتازاني (ت 793 هـ)، و"متن السنوسية" المسماة "أم البراهين" للإمام أبي عبد الله السنوسي (ت 895 هـ)، وشروح السنوسية كثيرة جدا ومنها شرح للسنوسي نفسه، ومن كتبهم أيضاً؛ متن "المسايرة" لكمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي المعروف بابن الهمام (ت861هـ)، وشرحها المسمى "المسامرة" لكمال الدين بن أبي شريف (ت905هـ)، ومن كتبهم في علم المنطق: "تهذيب المنطق" للسعد التفتازاني (ت 793 هـ)، "مختصر في علم المنطق" و" شرح جمل الخونجي" لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت 895 هـ)، ومن كتبهم في الرد على المعتزلة، كتاب "أوهام المعتزلة" و "الرد على الكعبي" لأبي منصور الماتريدي (ت 333 هـ).

ومن خلال استقراء كتب الأشاعرة والماتريدية والكتب التي صنفت في الخلاف بينهما وجد الباحث نقطتين فيهما شيء من الفرق بينهما في دور الاستدلال بالعقل على العقائد عندهم، وهما:

الأولى: الحسن والقبح

لقد قال الماتريدية: إن العقل من الممكن له أن يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها.[1]

والحسن والقبح بشكل عام، عند الماتريدية وغيرهم يفهم على ثلاثة معان [2] هي:

---

(1) ابن الهمام، **المسايرة**، ص 152.

(2) انظر: الخيّالي (ت 862 هـ)، أحمد بن موسى. **شرح العلامة الخيّالي على النونية**، ط1، (تحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري الهندي)، مكتبة وهبة، القاهرة-مصر، 2008م، ص232، وانظر: حنفي، **من**

1- ما كان صفته صفة كمال فهو حسن، وما كان صفته صفة نقص فهو قبيح. [1]

وهذا كالعلم والجهل، فالجهل نقص ويتوصل إلى أن الجهل قبيح -بمعنى أنه صفة نقص- بمحض العقل دون حاجة إلى شرع، وكذلك يتوصل إلى أن العلم حسن -بمعنى أنه صفة كمال- بالعقل دون الحاجة للشرع.

ويخطئ بعضهم حين يظن أن الخلاف في مسألة الحسن والقبح على المعنى الأ ول، ولكن لا خلاف على أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدرك بالعقل.

2- ما وافق الغرض فهو حسن، وما خالفه فهو قبيح. [2]

وذلك كالكذب على العدو والكذب المطلق، فالأول يوافق الغرض والمصلحة فهو حسن، والثاني يخالف الغرض والمصلحة فهو قبيح، وعلى هذين المعنيين –الأول و الثاني- لا خلاف على أنهما يدركان بالعقل.

3- أن يفهم الحسن على أنه ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل، أو ما ورد به أمر الشارع وأثنى على فاعله، وأن يفهم القبح على أنه ما يتعلق به الذم في العاجل و العقاب في الآجل، [3] أو "ما ورد عنه النهي"[4] هو القبيح، والحسن العكس.

العقيدة إلى الثورة، م3، ص393. تكلم الدكتور عن هذه المعاني بشكل موسع في هذا الموضع.

(1) ابن الهمام، **المسايرة**، ص152، و شيخ زاده (ت 944 هـ)، عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 2003، ص217. والكتاب مطبوع مع كتابين آخرين في مجلد واحد تحت عنوان المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بعناية بسام عبد الوهاب الجابي.

(2) ابن الهمام، **المسايرة**، ص152، و شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**،ص217.

(3) انظر: ابن الهمام، **المسايرة**، ص152، وانظر: الخيّالي، **شرح العلامة الخيّالي على النونية**، ص232، وانظر: شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية و الأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص217.

(4) النسفي(ت 508 هـ)، ميمون بن محمد. **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، ط1، 2م، (تحقيق: كلود سلا مة)، دار الجقان والجابي، قبرص، 1993م، م2 ص 661.

والخلاف على هذا المعنى الثالث، وقد قال الماتريدية إن الحسن والقبح على هذا المعنى يثبتان بالعقل، [1]

وقد قال صاحب النونية المولى خضر بن جلال الدين (ت 860 هـ):

الحسن والقبح شرعيّان لكنا نقول بالعقل أيضاً قد ينالان[2]

أي أن العقل من الممكن أن يتوصل إلى حُسْن بعض الأفعال وقبح بعضها، ولا يعني هذا أنهم يقولون أنه هو المشرّع أو أنه وحده مصدر الأحكام والتحسين والتقبيح، بل إن بعض الأفعال يدرك حسنها أو قبحها بالعقل، ولكن العمدة في التحسين والتقبيح هو الشرع.

وحجة الماتريدية في هذا القول هي "أن تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوّته واجبٌ عقلا ً، لأنه لو كان واجباً شرعاً لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه، فالنصُ الثاني إن كان وجوبُ تصديقِه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بالنص الأول لَزِمَ الدورُ، وإن كان بنصٍّ ثالث لَزِمَ التسلسل، فثبت أن بعض الأفعال منّا واجبٌ عقلا ً، وكل واجب عقلا ً فهو حسن عقلا" [3]

والمعنى أن أي نبي حينما يأتي إلى قوم ما يعرض عليهم دلائل صدق نبوّته، فيجبُ عليهم تصديقها، ولكنّ هذا الوجوب مستفاد من أين؟ إن قلنا إنه مستفادٌ من العقل فهو عين ما يطلبه الماتريدية، وإن قلنا إنه مستفاد من النص الشرعي فيقال: كيف ثبت أو صدق هذا النص الشرعي؟ فلا يثبت إلا بإحدى ثلاث؛ إما أن يكون وجوب تصديقه بنفسه وهو باطل لأنه يعني توقف الشيء على نفسه وهذا مستحيل، كمن يقول إن العالم أوجد نفسه بنفسه، أو أن يكون وجوب تصديقه ثابتاً بالنص الأول ويلزم عنه الدور وهو مثل أن يتوقف وجود (س) على وجود (ص) وأن يتوقف وجود (ص) على وجود (س)، وبطلان هذا واضح، وإما أن يكون وجوب تصديقه ثابتاً بنص ثالث، ويلزم عنه التسلسل بمعنى أن وجوب التصديق علمناه بنص وعلمنا صدق هذا النص بنص آخر وعلمنا صدق

(1) انظر: الخيّالي، **شرح العلامة الخيّالي على النونية**، ص232، وانظر: شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص218.

(2) انظر: الخيّالي، **شرح العلامة الخيّالي على النونية**، ص232.

(3) شيخ زاده (ت 944 هـ)، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص218.

النص الآخر الثالث بنص آخر أيضاً إلى ما لا نهاية، وهكذا، وهذا واضح البطلان أيضاً، فثبت أن وجوب التصديق الأول للنبي ثابت بالعقل لا بغيره، وهذا ما يطلبه الماتريدية.

وما نحتاجه في هذا البحث ليس مبحث الحسن والقبح عند الماتريدية لذاته، بل لأنه يوضح جانبا من جوانب دور الاستدلال بالعقل عندهم، فمن خلال ما شاهدناه في ما مرّ آنفا نعلم أن مجال العقل عند الماتريدية واسع، فالعقل عندهم بإمكانه أن يصل إلى حسن بعض الأشياء أو قبحها، بمعنى أن العقل يدل دلالة قاطعة على وجوب أمر ما على العبد، وأي أمر هو؟ إنه التصديق بالنبوة الذي ينبني عليه كل الدين، ولم يريدوا هذه المسألة بعينها بل أرادوا إثبات المبدأ على العموم.

فالثواب والعقاب يصل العقل إلى ترتبهما على بعض الأفعال عندهم، وذلك بدون مساعدة الشرع، وهذا فيصل وفارق مهم في الاستدلال بالعقل عندهم يميزهم عن الأ شاعرة من حيث المبدأ، وهو أبرز ما بينهما في هذا المجال.

الثانية: وجوب معرفة الله تعالى بالعقل

وهذا الموضوع فرع عن الذي سبقه "الحسن والقبح"، وهو من الأمور التي خالف فيها الماتريديةُ الأشاعرة ووافقوا المعتزلة ونستطيع أن نعدها من مظاهر دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الماتريدية؛ قولهم إن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، ومعنى ذلك أن العقل وحده عندهم شرطٌ كاف لوجوب معرفة الله تعالى، وبمعنى آخر؛ إن العقل آلة للوجوب، وليس معنى هذا أن العقل مشرّعٌ أو مصدر للأحكام بل هو آلة للوجوب أو شرط كاف وحدَه للوجوب لا موجب، وثمرة ذلك أنه لو فرضنا أن إنساناً لم تبلغْهُ الدعوة أصلا ً ونشأ على جبل شاهق ولم يؤمن بالله تعالى ومات، هل يعذّب في ذلك أم لا؟ و الجواب عند الماتريدية: نعم، لوجود شرط الوجوب وهو العقل، وعند الأشاعرة: لا، لانتفاء شرط الوجوب وهو ورود السمع. [1]

(1) انظر: أبو عذبة (ت بعد 1172 هـ)، حسن بن عبد المحسن أبو عذبة. **الروضة البهية فيما بين الا شاعرة والماتريدية**، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2003م، ص118-122. وهذا الكتاب مطبوع مع كتابين آخرين بعنوان: **المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية**، وقد جمعه واعتنى به بسام عبد الوهاب الجابي.

وفي ذلك يقول تاج الدين السبكي [1] في نونيّته التي نظمها في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية:

"ووجوب معرفة الإله الأشعر — يُ يقول ذاك بشرعة الديّان

والعقل ليس بحاكم لكن له ال — إدراكُ لا حكم على الحيوان

وَقضوا بأن العقل يوجبها وفي — كتب الفروع لصحبنا وجهان" [2]

ويقصد بقوله "لكن له الإدراك" أن العقل يدرك هذه الأحكام لا أنه يوجبها أو يحكم بها عند الأشاعرة، وقوله "وقضوا بأن العقل يوجبها" يقصد به الماتريدية، وقوله "لصحبنا وجهان" أي الشافعية لأن السبكي شافعي. [3]

(1) هو تاج الدين السبكي (ت771 هـ) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر: قاضي القضاة، المؤرخ، الباحث، ولد في القاهرة، نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وكان طلق اللسان، قوي الحجة، انتهى إليه القضاء في الشام وعزل، من تصانيفه " طبقات الشافعية الكبرى ط " ستة أجزاء، و " معيد النعم ومبيد النقم - ط " و " جمع الجوامع - ط "أصول الفقه. الزّركلي، **الأعلام**، م3.

(2) السبكي، عبد الوهّاب بن علي (ت 771 هـ). **القصيدة النونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2003م، ص71. وهذا الكتاب مطبوع مع كتابين آخرين بعنوان: **المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية**، وقد جمعه واعتنى به بسام عبد الوهاب الجابي.

(3) انظر: أبو عذبة، **الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية**، ص118-121.

وقال البزدوي: "قال عامة أهل السنة والجماعة: لا يجب على العاقل أداء شيء ما إلا بـ الخطاب من الله تعالى على لسان واحد من عباده، وكذا لا يجب عليه الامتناع عن شيء ما إلا به، وبه قال الأشعري. وعند المعتزلة: يجب الإيمان بالله تعالى والشكر له قبل بلوغ الخطاب، وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي بمثل ما قالت به المعتزلة".[1]

والبزدوي يميل إلى رأي الأشاعرة لا الماتريدية، ويستدل بأن الإنسان لا يستطيع أن ينظر في الآيات لاشتغاله باللهو في أعمال الدنيا، إلا بعد منبه ينبهه إلى ذلك أو داع يدعوه إلى التفكر والتأمل.[2]

وبالنسبة لاستدلال الماتريدية على وجهة نظرهم، فهو نفس استدلالهم على مسألة الحسن والقبح، وقد مر معنا أن هذه المسألة مترتبة على مسألة الحسن والقبح، وهما كـ الفرع والأصل، وذلك لأن الوجوب هو الحُسْنُ في الحقيقة، إذ الحَسَن ما استحق فاعله الثواب في الآخرة، وكذا الواجب، فمن قال إن العقل قد يتوصّل إلى حُسن الأفعال وقبحها دون حاجة إلى الشرع، فمن الطبيعي أن يقول: إن وجوب معرفة الله تعالى يثبت بالعقل دون حاجة إلى الشرع.

ويؤكد ذلك أن القائلين بالحسن والقبح العقليين هم وحدهم القائلون بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل.

(1) البزدوي، **أصول الدين**، ص214.

(2) البزدوي، **أصول الدين**، ص217.



المبحث الخامس: مناقشة مواقف الفرق من دور الاستدلال بالعقل على العقائد

لقد استعرض الباحث خلال هذا الفصل بمباحثه الأربعة دور الاستدلال بالعقل عند المعتزلة والحنابلة والأشاعرة والماتريدية، وقد كان هذا الاستعراض خاليا من المقارنة و المناقشة، بل قد تحرّى الباحث البعد عن المقارنة خلال العرض، حتى يكون البحث أكثر ترتيباً ومنهجية.

وسيبدأ الباحث في هذا المبحث -إن شاء الله تعالى- بمناقشة آراء الفرق وتحليلها وبيان مواقفها من دور الاستدلال بالعقل، وذلك من خلال الإتيان بمجموعة من المحاور التي تمركز حولها الخلاف في هذا الموضوع.

وهناك مجموعة من النقاط ظهر حولها الخلاف في ما يتعلق بدور الاستدلال ب العقل على العقائد، وأغلب ما سواها من المسائل راجع إليها متفرع عنها.

موجز بأهم ملامح دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المدارس المقصودة

دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المعتزلة

أولا: أن العقل أصل للشرع

ثانيا: نفي الشفاعة للعصاة عن طريق العقل

ثالثاً: تفسيرهم لمفهوم التوحيد على أساس عقلي

رابعا: نفي الرؤية بدعوى استحالتها عقلا ً

خامساً: استدلالهم بالعقل على خلق القرآن الكريم

سادسا: الحُسْن والقبْح العقليان

سابعاً: أن الله تعالى لا يعرف ضرورة

ثامناً: أن النظر العقلي أول الواجبات

دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الحنابلة

أولا: ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط.

ثانياً: ذم من لا يستعملون العقل في باب العقائد على الإطلاق.

ثالثاً: الإقرار بأن العقل يتوصل إلى أشياء أُمِرنا بالإيمان بها وهي من صلب ديننا.

رابعاً: كون الشرع قد أعطانا الأصول العقلية الدالة على صحة ما يخبر به.

خامساً: الحكم بجواز الخوض في أمور العقائد بالعقل والقياس العقلي.

سادساً: نفي قاعدة أن العقل أصل للنقل.

سابعاً: رد القول بالشهادة بصحة السمع ما لم يخالف العقل.

ثامناً: إنكار أن يكون العقل منطلقاً للنفي والإثبات في العقائد

تاسعاً: تقديم النقل على العقل مطلقاً.

عاشراً: العقل يدل على الشرع وحسب

حادي عشر: الاستدلال على صفة العلو والجهة بالعقل

ثاني عشر: محاربة علم المنطق وعلم الكلام والعاملين بهما

دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة

أولا ً: قولهم بوجوب النظر، وثبوت الوجوب بالشرع

ثانياً: ترتب العلم على النظر ترتبا عادياً

ثالثا: لا حكم قبل ورود السمع

رابعاً: أقسام الأدلة في العقائد

خامساً: المُعارض العقلي

دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الماتريدية

الأولى: الحسن والقبح

الثانية: وجوب معرفة الله تعالى بالعقل

وقد رأى الباحث أن يناقش مجموعة من النقاط المهمة والرئيسة التي توضح الفرق بين المدارس في دور الاستدلال بالعقل، وقد اقتصرت على هذه النقاط لأن كل الأ مور الخلافية في دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند المدارس تعود إليها، وسيتبين هذا خلال المناقشة أو بعدها، وهذه النقاط هي:

أولا ً: هل العقل أصل للشرع

ثانيا: الحسن والقبح

ثالثاً: المعارض العقلي، أو تقديم العقل على النقل

أولا ً: هل العقل أصل للشرع

لقد مرّ معنا الكلام في هذه النقطة عند الحنابلة والمعتزلة والأشاعرة، والمدارس في هذا الموضوع فريقان، فريق يقول بأن العقل أصل للشرع وهم المعتزلة والأشاعرة ، وفريق ينفي ذلك وهم الحنابلة.

ورأي المعتزلة والأشاعرة في هذا الموضوع: أن الشرع لا يمكن التوصل إلى صحته وثبوته إلا بالعقل، فيكون العقل أصلا ً للشرع من هذه الجهة، أي من جهة ثبوته، فلو صغنا القاعدة بلغة أخرى نقول: إن العقل أصل ثبوت الشرع.

فجعل الله المعجزة دليلا ً على إثبات الشرع وصحة نسبته إليه، فلو جاء رسول إلى قوم وقال لهم: إني رسول الله إليكم فصدّقوني، فقالوا له: وما دليل صدقك، فقال: إني معي كتاب يقول إني صادق، لقالوا له: فما الدليل على صدق كتابك، فيضطر إلى إثبات ذلك بالعقل أو بالمعجزة.

وهذا ملخص رأي المعتزلة والأشاعرة في الموضوع.

وأما الحنابلة فقد خالفوا هذا الرأي ، وقد رد ابن تيمية عليهم ردا طويلا في كتابه درء تعارض العقل مع النقل، وقد مرّ معنا هذا الرد، ونأتي إلى عرض كلامه في الموضوع وتحليله تحليلا منطقيا.

يقول ابن تيمية: إذا قلت: "إن العقل أصل للسمع" فهل تقصد بذلك أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر أو أصل في علمنا بصحته؟

والأول لا يقوله عاقل، "فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها".[1]

والثاني نقول له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة ؟

"ولا يمكن أن تكون الغريزة، لأن الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل الذي هو عبارة عن علم، وهي (الغريزة) شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيّها وعقليها، فامتنع أن تكون

---

(1)ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص50 و 51.



منافية لها، وهي أيضا شرط في الاعتقاد الحاصل في بالاستدلال، وإن لم تكن علما فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة". [1]

ولا يمكن أن يكون تلك العلوم التي استفدناها من الغريزة، لأنه من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايته أن يـ ُتوقف على ما به يعلم صدق الرسول. [2]

وأقول: إن التفريع الأول وهو قوله: "هل تقصد بذلك أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر أو أصل في عملنا بصحته؟"، تفريع صحيح، واستثناء الأول استثناء صحيح أيضاً، لأن العلم كاشف غير مؤثر، فإذا علمنا بثبوت أمر أو نفيه أو لو لم نعلم بثبوت أمر أو نفيه كل ذلك لا يؤثر على ذلك الأمر.

وأما التفريع الثاني، وهو قوله: "أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة"، فقد أدخل فيه ابنُ تيمية القارئ في متاهة الاصطلاحات، مع أن قصد القائلين بأن العقل أصل للشرع واضح بأن العقل هنا هو ما يتوصّلُ به إلى صحة الشرع، فلا داعي لإدخال موضوع الخلاف في تعريف العقل في هذه المسألة، فالخلاف في هذه المسألة كما رأينا في المبحث التمهيدي أمر لم يحسم إلى اليوم، فنضطر إلى ترك الاصطلاحات والتعريفات والتمسك بالمفاهيم، وهذا هو المنهج السديد الموصل إلى الحق، ويرى الباحث أن ابن تيمية استصعب قول المتكلمين من معتزلة وأشاعرة بأن العقل أصل للنقل، فأراد أن ينفي ذلك بأي وسيلة.

ونستطيع أن نمشي مع ابن تيمية في التفريع مع العلم أنه لا داعي له، فهو يقول: "ولا يمكن أن تكون الغريزة، لأن الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل الذي هو عبارة عن علم"، والجواب أن هذه الغريزة ليست علماً ولكنها توصلنا إلى العلم، ومن هذا الباب قيل إن العقل أصل للنقل.

وأما بالنسبة للتفريع الأخير، وهو قوله: "ولا يمكن أن يكون -أي العقل- تلك العلوم التي استفدناها من الغريزة، لأنه من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايته أن يـ ُتوقف على ما به يعلم صدق الرسول"، فنقول له: لم يقل المتكلمون من

(1)ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص50 و 51.

(2) تم اختصار وتجميع وتلخيص هذا الكلام من: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص50 و 51.



المعتزلة والأشاعرة "إن كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا ً للسمع ودليلا ً على صحته" بل هذا الكلام الذي لو فرضنا أن إنساناً قاله لكان من باب الهذيان، بل هم يقصدون أن جزءاً من المعارف العقلية أصل للسمع ودليل على صحته، فأين المشكلة؟

ونقف مع العبارة الأخيرة وهي "والعلم بصحة السمع غايته أن يـ ُتوقف على ما به يعلم صدق الرسول"، فنقول أن في هذا حيدة عن الإجابة، فالعلم بالسمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول، نعم، ولكن أين "ما به يُعلم صدق الرسول"، إنه العقل، ولا غيره.

وابن تيمية نفسه يذكر في موضع آخر أن العقل هو الذي دل على صدق الرسول وثبوت الشرع. [1]

فثبت إذا أن العقل أصل للنقل بمعنى أنه أصل إثباته والعلم بصحته، والله تعالى أعلم.

---

(1) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص101.

ثانيا: الحسن والقبح

لقد مر معنا ثلاثة معان محتملة لمفهوم الحسن والقبح قد نص عليها جمع من العلماء، وهذه المعاني هي:

الأول: ما كان صفته صفة كمال فهو حسن، وما كان صفته صفة نقص فهو قبيح. [1]

وهذا كالعلم والجهل، فالجهل نقص ويتوصل إلى أن الجهل قبيح -بمعنى أنه صفة نقص- بمحض العقل دون حاجة إلى شرع، وكذلك يتوصل إلى أن العلم حسن -بمعنى أنه صفة كمال- بالعقل دون الحاجة للشرع.

ويخطئ بعضهم حين يظن أن الخلاف في مسألة الحسن والقبح على المعنى الأ ول، ولكن لا خلاف على أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدرك بالعقل.

الثاني: ما وافق الغرض فهو حسن، وما خالفه فهو قبيح. [2]

وذلك كالكذب على العدو والكذب المطلق، فالأول يوافق الغرض والمصلحة فهو حسن، والثاني يخالف الغرض والمصلحة فهو قبيح، وعلى هذين المعنيين –الأول و الثاني- لا خلاف في أنهما يدركان بالعقل.

الثالث: أن يفهم الحسن على أنه ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل، وأن يفهم القبح على أنه ما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل. [3]

---

(1) انظر: الرازي، **الأربعين**، ص237، ابن الهمام، **المسايرة**، ص152، شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص218.

(2) انظر: الرازي، **الأربعين**، ص237، ابن الهمام، **المسايرة**، ص152، شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص218.

(3) انظر: الرازي، **الأربعين**، ص237، ابن الهمام، **المسايرة**، ص152، شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص218.

والخلاف في هذا المعنى الثالث، ولا خلاف في المعنيين الأولين[1]، وقد قالت المعتزلة والماتريدية [2] إنه من الممكن أن يتوصل العقل إلى قبح بعض الأفعال وحسن بعضها بدون الشرع [3]، وقد قال الأشاعرة: إن العقل لا يمكن له أن يتوصل لحسن شيء من الأفعال ولا لقبحه، لأن الشرع هو وحده الذي يحكم بالحسن والقبح، فمصدر الحسن والقبح الشرع، فما ورد الشرع بحظره فهو القبيح عند الأشاعرة، وما ورد الشرع بإطلاقه فهو الحسن عندهم، فلذلك لا يمكن أن يتوصل إليه بالعقل، لأن العقل لا يستقل بمعرفة الغيبيات إلا بإخبار الشرع عنها، والأحكام قبل مجيء الرسل والشرائع هي من المغيبات. [4]

وحجة المعتزلة والماتريدية في ذلك تعتمد على مسألة تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوّته.

حيث إن تصديق أول إخبارات مَن ثبتت نبوّته واجب عقلا ً، لأنه لو كان واجباً بطريق الشرع، لكان متوقفاً على نص من الشرع، والنص الثاني إن كان وجوبُ تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وهذا باطل، أو أن يكون بالنص الأول فيلزم الدور، وهو باطل أيضاً، أو أن يكون بنص ثالث، ويلزم التسلسل وهو باطل، فثبت أن وجوبه معروف بالعقل لا بالشرع، وكل واجب عقلا ً فهو حسن عقلا ً. [5]

فتصديق أول إخبارات من ثبتت نبوّته حَسَن، وحُسْنه لا يثبت إلا بالعقل وهذا يُثبت أن الحسن والقبح قد يُدركان بالعقل، عند المعتزلة والماتريدية.

وهذا عائد إلى أن للأفعال في نفسها –عند المعتزلة- حُسناً وقُبحاً ذاتيين. أو هما أمران إضافيان في الأفعال عند الماتريدية.[6]

---

(1) انظر: ابن الهُمَام، **المسايرة**، ص152.

(2) لقد أشار الكمال بن الهمام إلى أن الحنفية قاطبة وافقوا المعتزلة في مسألة الحسن والقبح، انظر:ابن الهُمام، **المسايرة**، ص152.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص565، الصابوني، **البداية من الكفاية في الهداية**، ص150.

(4) انظر: الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، م1، ص168، وانظر: الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص 237.

(5) انظر: الخيالي، **شرح الخيالي على النونية**، ص232.

(6) انظر: القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ص234 و 235، وانظر: القاضي عبد

وأما الأشاعرة فقد اعترضوا على ذلك وقالوا: لا يمكن أن يكون للأفعال حسن أو قبح ذاتي، لأن الأمر الذاتي لا ينفك عما قام به، ونحن نعلم أن القتل قد يكون حسناً إذا كان على العدو المحارب أو على القاتل المعتدي، وقد يكون قبيحاً إذا كان على الإنسان البريء، فلو كان القبح ذاتياً في القتل لما انفك عنه أبداً، ولكان قبيحاً في كل صوره، ولكنه لم يكن قبيحا عند قتل العدو المحارب، فانفك القبح عن القتل في هذه الحالة، فثبت أن القبح ليس ذاتياً في القتل، وكذلك الحسن، وهذا ينجر في كل الأفعال كالكذب وغيره. [1]

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن الحسن والقبح ذاتيٌ للمجموع المركّب من الفعل والإضافة، "كالضرب للتأديب" فالضرب فعل والتأديب إضافته، والمجموع المركب من الفعل وإضافته –الذي هو الضرب بقصد التأديب- حَسَن،[2] والحُسن فيه ذاتي لا ينفك عنه في حال من الأحوال، وعلى هذا يقاس كل فعل، فنستطيع أن نقول: إن القتل للقاتل الباغي أو للعدو المحارب حَسَنٌ في كل الأحوال، وإن القتل للإنسان البريء قبيح في كل ا لأحوال، فالقبح ذاتيّ لهذا، والحسن ذاتيٌ لذاك.

ولكن نقول: إذا سلمنا أن الحسن والقبح ذاتيٌ في هذه الأفعال وإضافاتها فكيف نستطيع أن نتوصّل إلى أن هذه الأفعال حسنة أو قبيحة وبمعنى آخر كيف سنتوصل إلى أن هذه الأفعال سيترتب عليها العقاب في الآخرة أو الثواب؟ فيرى الباحث أن ذلك غير ممكن فيما سوى تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوّته.

الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 565، وانظر: ابن الهمام، **المسايرة**، ص152.

(1) انظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، م4 ص208-209.

(2) انظر: شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ص220.

فالحسن إن كان ذاتياً أو غير ذاتيّ فلا يمكن لعقل أن يتوصل إليه، وكذلك القبح، ولكن أول إخبارات من ثبتت نبوته لها شأن آخر، ولا يثبت غيرها، لأنه يتعذر وصول الشرع إلى الناس بدونها، وكذلك فإن إثباتها بالشرع باطل، وهذا مثل ملك أرسل جنوده لرجل في الصحراء، فأمروه بالخضوع إلى الملك وأروه ما يثبت نسبتهم إلى الملك بشكل قاطع كختم الملك أو أمر لا يملكه غيره، فعند ذلك الموقف يستطيع هذا الرجل أن يعرف أنه مكلف بطاعة الملك وسيحاسب على عصيان أمره، وأما لو بقي طول عمره يتفكر بشأن الملِك فلن يخطر بباله أنه مكلف منه بشيء.

فيرى الباحث أن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل وحده، سواء كانا ذاتيين أو غير ذاتيين، ويستثنى من ذلك تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوّته، والله تعالى أعلم.

ثالثا: المعارض العقلي، أو تقديم العقل على النقل

لقد مر معنا عند الحديث عن دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة موضوع "المعارض العقلي"، ولقد توصّلت من خلال الاستقراء والمطالعة إلى تعريف المعارض العقلي، وهو: القواطع العقلية التي تتعارض مع الظواهر النصية المفيدة للظن، وقد مرّ معنا عند الحديث عن دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الحنابلة موضوع "تقديم النقل على العقل مطلقاً".

والمدارس الأربع المقصودة في هذا البحث افترقت حيال المعارض العقلي إلى فريقين؛ مؤيد ومعارض، فالأشاعرة الذين وجدتُ عندهم المفهوم والتسمية بـ "المعارض العقلي" لم ينفردوا بهذا المبدأ، وإن لم أجد عند غيرهم من القائلين بهذا المبدأ نفس التسمية، فالمعتزلة والماتريدية لديهم هذا المبدأ واستعمالاته وتطبيقاته متناثرة في كتبهم بكثرة، وأما الحنابلة فقد رفضوا هذا المبدأ من أساسه.

فتبين لنا إذا أن الذين قالوا بهذا المبدأ هم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وأن الذين رفضوه هم الحنابلة، وعلى ضوء هذا التقسيم سنناقش المسألة إن شاء الله تعالى.

ولا بد من ملاحظة أن موضوع المعارض العقلي هو نفس موضوع تقديم العقل على النقل، فمن أيّد المعارض العقلي فقد قدّم العقل على النقل، ومن رفض المعارض العقلي فقد قدّم النقل على العقل.

ونعود إلى تعريف المعارض العقلي مرة أخرى، فنقول: هو القواطع العقلية التي تتعارض مع ظواهر النصوص المفيدة للتشبيه.

وقد سمى الإمام الرازي هذا المبدأ المعارض العقلي في كتابه "الأربعين في أصول الدين" (1) وسمّاه القانون الكلي في كتابه "أساس التقديس"(2) ، ولكن المفهوم واحد، ويقول الرازي: "اعلم أن الدلائل العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة".(3)

(1) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص418.

(2) الرازي، أساس التقديس، ص194.

(3) الرازي، أساس التقديس، ص193.



وهذه الأمور الأربعة يحصرها الرازي فيما يلي: إما أن نصدقهما معاً وهذا محال لأ نه جمع بين النقيضين، وإما أن نكذبهما معاً فيلزم تكذيب النقيضين وهو أيضاً محال، وإما نصدّق الظواهر النقلية ونكذب الظواهر العقلية، وهذا باطل، ويعلل بطلان ذلك بأن الظواهر النقلية أصلا ً لم تكن لتثبت إلا بالعقل – وهذا متسق مع قولهم بأن العقل أصل ثبوت النقل- فبعد أن أثبتنا بالدلائل العقلية وجود الله تعالى وصدق النبي عرفنا بعد ذلك صدق النقل، فإذا قدحنا بهذا العقل الذي أثبت لنا الشرع نكون قد قدحنا بالعقل وبالشرع أيضاً لأننا قدحنا بأصل الشرع الذي هو العقل [1].

ثم يقول: "لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، وبأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غيرُ صحيحة، أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غيرُ ظواهرها" [2].

ويقول الجرجاني في "شرح المواقف" بهذا الكلام بطريقة مشابهة إلى حد كبير[3] لطريقة الرازي، وقد سماه المعارض العقلي أيضاً.

وأما الغزالي فيقول: "وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يُتصوّر أن يشمل الشرع على قاطع مخالف للعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غيرُ صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل".[4] فكلام الغزالي وكلام الرازي بمعنى واحد.

وللماتريدية كلام في نفس المعنى أو في تطبيقات على مبدأ المعارض، ومنهم أبو المعين النسفي[5] التفتازاني والنسفي أبو حفص[6]، وابن الهُمام [7]، والخيّالي[8].

---

(1) انظر: الرازي، **أساس التقديس**، ص193.

(2) الرازي، **أساس التقديس**، ص194.

(3) انظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، ج2 ص 53-55.

(4) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص116.

(5) انظر: النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، م1 ص129، النسفي (ت 508 هـ)، **التمهيد لقواعد التوحيد**، ط1، (تحقيق: جيب الله حسن أحمد)، دار الطباعة المحمدية، ص161و ص164.

(6) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص74-75.

(7) انظر: ابن الهُمام، **المسايرة**، ص46-48.

(8) انظر: الخيّالي، **شرح العلامة الخيّالي على النونية**، ص180.



وأمّا المعتزلة فهم روّادٌ في هذا المجال، وقد أكثروا فيه وأوغلوا، حتى إنهم أنكروا -اعتمادا على مبدأ المعارضة العقلية لظواهر النصوص- أموراً هي من باب المسلمات عند الآخذين بالمعارض العقلي، فقد أنكروا الرؤية كما مرّ معنا وقالوا إنها مستحيلة عقلا ً وهذا الكلام هو عين المعارضة العقلية من حيث المبدأ، فلم ينكروا الرؤية إلا لأنه يلزم عنها الجهة والمقابلة والجسمية واتصال الشعاع وكل ذلك محال على الله تعالى عقلا ً عندهم، فالمعتزلة إذا هم من الفريق الذي يؤيد مبدأ المعارض العقلي، هذا الفريق الذي يضم الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة، ولكن الفرق بينهم في تطبيقات هذا المبدأ، فالمعتزلة غلَو وبالغوا فيه حتى أنكروا الشفاعة لعصاة المؤمنين وأنكر بعضهم عذاب القبر وأنكروا رؤية المؤمنين لله تعالى في الدارين، ولكن ما يهمُنا هنا أنهم قائلون بـ المعارض العقلي.

وأما الحنابلة فقد ردّوا هذا المبدأ، وهذا يتضح جلياً في مبحث دور الاستدلال بـ العقل على العقائد عندهم، وتحديدا في قولهم بـ "رد القول بالشهادة بصحة السمع ما لم يخالف العقل" وقولهم بـ "إنكار أن يكون العقل منطلقاً للنفي والإثبات في العقائد" وقولهم بـ"تقديم النقل على العقل مطلقاً"، فلو رجعنا وتأمّلنا هذه النقاط عند الحنابلة لرأينا أنها محضُ رد على القائلين بمبدأ "المعارض العقلي"، وهذا واضح في كلام ابن تيمية وكلام السفاريني الذي مرّ وسيأتي.

فقد قال ابن تيمية بعد أن انتهى من الرد على القائلين بالمعارض العقلي: "فـ الواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه".[1] وقال السفاريني في متنه:

فكل ما جاء من الآيات	أو صحّ في الأخبار عن ثقاتِ
من الأحاديث نُمِرُّهُ كما	قد جاء فاسمع نظامي واعلما
ولا نرُدُّ ذاك بـ "العقولْ"	لقول مفترٍ به جَهولْ [2]

(1) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص84، وانظر: اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم**، م1، ص115.

(2) ابن مانع، **شرح العقيدة السفارينية**، ص42. والأبيات للسفاريني لأنها من المتن لا الشرح.

واعترض الحنابلة على هذا المبدأ باعتراضات هي:

أولا: إن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض. [1]

والمقصود أن العقل هو الذي دل على صدق النبوة وثبوت ما جاء عن النبي من أخبار، فلا يجوز أن يكون صدق النبي والشرع مشروطان بعدم معارضة العقل للشرع، فـ العقل أصلاً مثبت للشرع فكيف يكون معارضاً له، فهذا لا يجوز.

وأقول: نعم، إن العقل دل على ثبوت الشرع وصدقه من حيث أصله وأصل ثبوته، والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية مسلمون بذلك، ولكن لم يقل أحد منهم إن العقل دل على صدق أخبار الآحاد كلها، فما المانع من معارضة العقل لها، فضلاً عن أنهم يقصدون معارضة العقل لظواهرها لا لها.

فالقائلون بالمعارض يعترفون بإثبات الشرع من حيث أصله بالعقل، وابن تيمية يحمل كلامهم على أن العقل مصدّقٌ لكل ما جاء في الشرع من تفاصيل وأخبار، وهذا لم يعنيه أحدٌ منهم.

ثانيا: أنك إن جوّزت أن يعارض الشرعَ العقلُ لم تثق بشيء من الشرع، فقد يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فيتطرق الاحتمال إلى كل ما اعتقدته. [2]

ويُقال للحنابلة: إن الآخذين بالمعارض العقلي لم يقولوا: إن أي شبهة عقلية تعرض على إنسان يصح أن يعارض بها الشرع، بل قالوا إن القواطع العقلية التي يتفق فيها كلُ أو أغلب العقلاء هي التي يصح أن تعارض بها الظواهر الظنية التي توهم النقص لله سبحانه وتعالى، وبهذا الكلام يُجاب على كلام ابن تيمية حينما قال: "ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوّز وأوجب ما يدّعي الآخر أن العقل أحاله". [3]

---

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص101.

[2] انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص102.

(3) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص81.

ثالثا: أن يُعارض هذا القول بأن يقال: إن دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع، لأن العقل ضعيف عاجز، والشبهات تعرض له كثيرا، وهذه المتائه والمحارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع. [1]

وأقول: إن الغزالي بعد أن تكلم عن مفهوم المعارض العقلي قال: "ولا يُتصوّر أن يشتمل الشرع على مخالف للعقول" [2] فالأصل عندهم أن لا تعارض بين العقليات القاطعة وما ثبت بالشرع عن طريق القطع، فإن قصد ابن تيمية الأدلة العقلية الظنية التي تصطدم مع قواطع الشريعة فلا بأس، وإن كان يقصد معارضة الأدلة العقلية القطعية التي يقصدها القائلون بالمعارض، بظواهر الشريعة فلا.

ولا بد من الإشارة إلى أن المعارض مأخوذٌ به في هذا المجال فقط -القواطع العقلية مع الظواهر النقلية-.

ولو أتينا الآن إلى حصر احتمالات التعارض -مع العلم أنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض فعلي، وإنما التعارض في عقول البشر فقط- بين العقل والنقل لقلنا: إنها تنحصر فيما يلي:

- معارضة القطعي العقلي للقطعي الشرعي، أو معارضة القطعي الشرعي للقطعي العقلي.
- معارضة الظني العقلي للظني الشرعي، أو معارضة الظني الشرعي للظني العقلي.
- معارضة القطعي الشرعي للظني العقلي.
- معارضة القطعي العقلي للظني الشرعي.

فأما القسم الأول فمُحالٌ بشقّيه ولم يقل أحد به، لأنه لا تعارض حقيقة بين الشرع والعقل، وأما القسم الثاني فلا يُنظَر إليه فهو داخل في قسم الاجتهادات، والمهم أنه غير مقصود في كل المسألة التي أوردناها، ولم تحدث من جهته مشكلة، وأما القسم الثالث فـ لا بُدّ فيه من تقديم القطعي الشرعي، ولم أعلم أن أحداً قال بخلاف ذلك، وأما القسم الرابع فهو الذي وقع عنده الخلاف، وقد بان الصواب فيه بترجيح الأخذ بالمعارض العقلي ، والله تعالى أعلم.

إذا، إن المعارض العقلي مرتبطٌ ارتباطاً وثيقا بكل من المواضيع التالية وهي: 1- هل العقل أصل للنقل؟ . 2- التأويل. 3- تقديم العقل على النقل.

وبقي في الأخير أن نرد على القول الذي ورد في المبحث الثاني من هذا الفصل،

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م1 ص107.

(2) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص116.



وهو قول للحنابلة: "إن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات، لأن مدار إثبات الأ سماء والصفات أو نفيها على السمع، خلافاً للأشعرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل، الذين جعلوا المدار في إثبات الصفات أو نفيها على العقل، فقالوا: ما اقتضى العقل إثباته أثبتناه، سواء أثبته الله لنفسه أم لا، وما اقتضى نفيه نفيناه، وإن أثبته الله ! وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه؛ فأكثرهم نفاه.......... فصار هؤلاء يحكمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله عز وجل، فيتفرع على هذا: ما اقتضى العقل وصف الله به وُصف الله به، وإن لم يكن في الكتاب والسنة، وما اقتضى العقل نفيه عن الله نفوه، وإن كان في الكتاب والسنة، ولهذا يقولون: ليس لله عين ولا وجه ولا يد ولا استوى على العرش ولا ينزل إلى السماء الدنيا، لكنهم يحرفون ويسمون تحريفهم تأويلا ً ولو أنكروا إنكار جحد لكفروا، لأنهم كذبوا، لكنهم ينكرون إنكار ما يسمونه تأويلا ً وهو عندنا تحريف"[1]

وكما قلنا، فإن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية الذين يطلق عليهم ابن عثيمين "الجهمية". و "أهل التعطيل". لا ينفون ما ثبت في القرآن والسنة لا بعقل ولا بغيره، بل يؤولون ظواهر الآيات التي توهم التشبيه إلى ما يتفق مع النقل من أن الله ليس كمثله شيء، ومع العقل من أن الله لا يمكن أن يشبه أحدا من خلقه.

---

(1) ابن عثيمين، وآخرون. **شرح العقيدة الواسطية**، ص51. والنص لابن عثيمين.

الفصل الثالث

نماذج من الآثار الناشئة عن الاختلاف في الاستدلال بالعقل

المبحث الأول: الموقف من التكليف

المطلب الأول: في أول ما يجب على المكلف

المطلب الثاني: في إيمان المقلد

المبحث الثاني: الموقف من لوازم الألوهية

المطلب الأول: إثبات الجهة في حق الله تعالى أو نفيها

المطلب الثاني: إثبات صفات المعاني لله تعالى أو نفيها



الفصل الثالث

نماذج من الآثار الناشئة عن الاختلاف في الاستدلال بالعقل

ستتناول الدراسة في هذا الفصل أهم الآثار التي نتجت عن اختلاف المدارس في الاستدلال بالعقل على العقائد.

المبحث الأول: الموقف من التكليف

المطلب الأول: في أول ما يجب على المكلف

لقد نشأ عن الاختلاف في الاستدلال بالعقل على العقائد خلاف في بعض التصورات التي كان للعقل نصيبٌ كبيرٌ من رسم سمات ذلك التصور فيها.

وعلى رأس هذه المسائل مسألة التكليف التي تفرع الخلاف فيها إلى أكثر من فرع ، وقد مر معنا خلال بيان دور الاستدلال بالعقل عند العقائد عن المدارس المذكورة بصيص من ذلك الاختلاف.

وبين يدينا الآن مسألة أول ما يجب على المكلف، وسيعرض الباحث الآراء المعتبرة الواردة في هذه المسألة منسوبة إلى أصحابها، ثم نناقش الآراء والأدلة بعد ذلك مجردة من أسماء حامليها، إن شاء الله تعالى.

قال المعتزلة: إن أول واجب على المكلف هو "النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ، لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر" [(1)].

وقال أبو هاشم من المعتزلة: إن أول واجب على المكلف هو الشك، لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل، أو وجود النظر مع ما يمنعه.[(2)]

وقال الحنابلة: إن أول واجب على المكلف هو الشهادتان، لأن الرسول لم يدعُ أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه

---

(1) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 39، وانظر: أبو سعدة، مهرى حسن. **الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م، ص159-165.

(2) نسبه إليه، الجرجاني، **شرح المواقف**،ج1، ص282، والتفتازاني، **شرح المقاصد**، م1، ص 121.

الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه. وقد استدل ابن تيمية بحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه الرسول إلى اليمن فقال له: "إنك ستأتي قوما أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا ً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب"[1]

وفي العقيدة السفارينية:

أول واجب على العبيدِ معرفة الإله بالتسديدِ

بأنه واحد لا نظير له ولا شِبْهٌ ولا وزيرُ[2]

فالسفاريني يخالف ابن تيمية، وأظن أن ابن مانع كذلك لأنه لم ينكر على هذا البيت، مع أنه خالف السفاريني في عدة مسائل.

وقال الأشاعرة: إن أول واجب هو المعرفة [3]، أي معرفة الله تعالى، لأن معرفة الله تعالى هي أصل المعارف، وعليها يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية. [4]

وقال بعض الأشاعرة: إن النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى هو أول الواجبات، لأ ن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، [5] وهذا القول هو عين قول المعتزلة.

وقال بعض الأشاعرة: بل إن القصد إلى النظر هو أول الواجبات، لأن النظر لا يتم إ لا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وذلك أن الله أمرنا بالعبادة، والعبادة لا تصح إ لا بنية، والنية هي القصد، وقصد من لا يعرف محال، فوجبت معرفته تعالى بوجوب العبادة، ومعرفته لا يتوصل إليها إلا بالنظر، والنظر يسبقه القصد إلى النظر، فثبت أنه أول الواجبات.[6]

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، م4 ص107، والحديث في صحيح البخاري، كتاب الزكاة، برقم 1496، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، م4 ص 138.

(2) ابن مانع، **شرح العقيدة السفارينية**، ص57. والأبيات للسفاريني الماتن لا لابن مانع.

(3) انظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص282، الصاوي (ت 1241 هـ)، أحمد بن محمد المالكي. **شرح جوهرة التوحيد**، ط1، (تحقيق الدكتور عبد الفتاح البزم)، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، 1997، ص 121، وقد نسب الجرجاني والتفتازاني والصاوي هذا القول لأبي الحسن الأشعري، ولجمهور الأشاعرة.

(4) الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص282.

(5) ونسبه الجرجاني إلى أبي إسحق الاسفرائيني والمعتزلة، شرح المواقف، م1 ص282.

(6) انظر: الشيرازي، **الإشارة إلى مذهب أهل الحق**، ص272. ونسبه الجرجاني إلى ابن فورك وإمام

وقد أورد الجرجاني رأيا آخرا غير منسوب، وهو أن أول جزء من النظر هو أول واجب على المكلف، وذلك لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة. [1]

وقال الماتريدية: "إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر". [2] وهذا توفيق بين القولين المذكورين، أنه المعرفة أو القصد إلى النظر.

وقد لمست من كلام الجرجاني أنه يميل إلى هذا الرأي –التوفيق على هذه الصورة- بل وينقل كلاماً للإمام الرازي يفيد التوفيق أيضاً على هذا الشكل، ولكن الرازي يضيف إلى هذين الرأيين رأي من قال إنه النظر، فالتفتازاني يجمع بين المعرفة والقصد إلى النظر، والرازي يجمع بين المعرفة والقصد إلى النظر والنظر.

ويرى الباحث أن هذا التوفيق هو الأرجح بين هذه الأقوال -والله أعلم-، لأن المعرفة هي المقصود الأول لذاته، وهو المطلوب من المكلف، فقد طلب منّا الله تعالى معرفته، ولم يطلب منا النظر ولا القصد إلى النظر لذاته، بل طلب منا النظر باعتباره وسيلة موصلة إلى المعرفة، كقوله تعالى: ژ ڈ ڈ ژ ژ ڑ   ڑ ژ [3] وقوله تعالى ژ چ ي ي ت ت ث ث ڈ ڈ ژ ژ ڑ ژ [4] فقد جاءت هذه الآيات لتحض الكافرين على النظر و التفكر في آيات الكون للوصول إلى معرفة الله تعالى وأنه خالق هذا الكون وأنه قادر على البعث وعالم بما يفعلُ عبادُه، وكذلك لو رأى أحد أن المعرفة لا تكون إلا بالنظر فالنظر قبل المعرفة وهو أول الواجبات فنقول إن كلامه صحيح من هذه الجهة، وهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، مثل إعداد المكان الطاهر للصلاة أو السفر لأداء الحج وغيره، وكذلك يُقال لمن قال إن القصد إلى النظر يسبق النظر نفسه.

وأما من قال إن الشك أول الواجبات لأن الشك يسبق القصد إلى النظر، ولأن النظر والقصد إليه من باب تحصيل الحاصل فَيُرد عليه بأن يُقال: نعم إن الشك يبقى في ذهن

الحرمين، وانظر: الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص3، وانظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478 هـ). **الشامل في أصول الدين**، د ط، (تحقيق: د. علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار)، دار المعارف، مصر- الإسكندرية، 1969م، ص120.

(1)الجرجاني، **شرح المواقف**، م1، ص282.

(2) التفتازاني، **شرح المقاصد**، م1، ص 121.

(3) سورة يونس، الآية 101.

(4) سورة ق، الآية 6.

الناظر حتى يتبن له الأمر فيستيقن من ثبوته أو عدمه، ولكن هل طالب الله الإنسان بأن يشك؟ وهل يطالب الإنسان بالنظر أصلا ً لو لم يكن على غير يقين؟ والجواب طبعا لا. فهذا القول كمن قال إن الإنسان يجب عليه أن يبلغ قبل أن يُكلف، والبلوغ ليس في يد الإ نسان كما أن الشك ليس في يده، فأرى أن الشك بمثابة شرط الوجوب في العبادات، والله أعلم.

ومن قال إن أول جزء من النظر هو الواجب فهذا القول يرجع إلى قول من قال إن الواجب الأول هو النظر، وذلك لأن الجميع يسلم بأن النظر أجزاء متعددة ولا يحصل دفعة واحدة، فهذا القول عاد إلى القول بأن الأول هو النظر.

وأما من قال بأن الشهادتين أول الواجبات فيُقال له: هل يطالب الشرعُ العبادَ بِ الشهادة قبل الاقتناع بالإسلام؟ هذا أمر غير ممكن وهو يعارض القاعدة الإسلامية الشهيرة ﮋﯾ ﺋﺞ ﺋﺢ ﺋﻤﮊ.[1] وأما ما مر معنا من حديث سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه فالمقصود به الإعلان، إعلان الإسلام، لأن أمر الإسلام قد اشتهر في تلك الآونة، ومعجزات الرسول صارت من الأمور المعروفة المتواترة، فطلب الشهادة هو للدخول في الإسلام وإعلان ذلك فقط، وهو مبني على معرفة أن الله تعالى موجود خالق لهذا الكون، وأن سيدنا محمداً صادق مبلغٌ من ربه سبحانه وتعالى، وأن هذه المعجزات دليل صدقه. وعلى هذا المعنى تحمل أحاديث متعددة ورد فيها الأمر بالشهادة بداية، -والله أعلم-.

فإن كان المقصود بالقول أن الشهادتين أول أمر يجب على المسلم المبادرة به بعد الاقتناع بالإسلام فنُسلم بذلك.

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

المطلب الثاني: في إيمان المقلد

لقد قصدت من هذا الفصل عموماً إبراز بعض المسائل التي ترتبت على الخلاف في دور الاستدلال بالعقل، وكان الاختيار لنماذج يكون الفرق فيها واضحاً، كمسألة التكليف وما يندرج تحتها كأول ما يجب وكإيمان المقلد.

فبالنسبة لإيمان المقلد فإن الحديث فيه على شقين، الأول: هل يصح إيمانه أم لا ؟ والثاني: إن صح إيمانه فهل هو آثم أم لا ؟ وسأتكلم إن شاء الله تعالى عن الأولى لأنه يترتب عليها الإيمان والكفر وهو من صميم الأصول، وأما ترتب الثواب والعقاب على الحرام والحلال فهو من الفروع.

قال المعتزلة: إن إيمان المقلد غير صحيح، بل يجب على المقلد أن يستدل على كل مسألة وأن يكون قادراً على رد الشبه. ويستدلون على ذلك بأن معرفة الله التي هي واجبة على المكلف لا تتأتى بالضرورة، بل بالنظر والاستدلال، فلا اعتداد بتصديق وإيمان مَن لم ينظر.[1]

ويستدلون أيضا على بطلان التقليد بأن الأصل الذي يقلده الإنسان إما أن يكون حقاً وإما أن يكون باطلا ً، فإن كان باطلا ً كتقليد اليهود والمجوس والنصارى لأسلافهم فهذا التقليد باطل بالاتفاق، وإن كان حقاً فإما أن تُعلم أحقيته بالتقليد، وهذا دور، وإما أن تعلم بالدليل، وهذا تناقض.[2]

ووجه لزوم الدور في هذا أنه أثبت أحقية التقليد بالتقليد لا بالدليل وهذا باطل، ووجه التناقض في الثاني أن المقلد هو من لا يملك الدليل على صدق دعواه، فإن ملك الدليل على صدق دعوى من يُقلده فمن باب أولى أن يملكه على صدق دعواه، فيكون مقلداً وغير مقلد في آن واحد، وهذا عين التناقض.

ومن أدلة فساد التقليد عندهم: "أن القول بالتقليد يؤدي إلى جحد الضرورة، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين وهو محال أيضاً".[3]

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 50 و 52 و 54، القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م12 ص123.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 62-63.

(3) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م12 ص123.



ويُجاب عن هذا القول بأمرين:

الأول: أن التقليد في شيء مخالف لضرورة العقل ليس تقليداً، وإنما هو جحود، فا لأمور الضرورية حسب مفهومها هي الأمور الواضحة الحاضرة في أذهان جميع العقلاء بحيث لا يمكن للعاقل التكذيب بها في نفسه، فمن قلد في ذلك فهو جاحد لا مقلد.

الثاني: أن حدوث الأجسام ليس من الضروريات، وذلك لأن الإنسان العاقل لا يتبادر لذهنه من مجرد إدراك مفهوم الجسم أنه حادث، كما أن علماء الكلام قد بسطوا أدلة طويلة صعبة في إثبات حدوث الأجسام، ولو كانت ضرورية لما احتاجوا إلى ذلك.

فَيُرجِع بعض العلماء عدم تصحيح إيمان المقلد عند المعتزلة إلى أنه في منزلة بين المنزلتين، فإيمانه غير صحيح ولكنه لم يتلبس بموجبات الكفر، فليس مؤمنا وليس كافراً، [1] وقد نُسِب إلى أبي هاشم الجبائي أنه صرح بكفر المقلد. [2]

ويرد القاضي على القائلين بتقليد الأزهدين (أهل الزهد والصلاح) أو تقليد الأ كثرين، واعترض على ذلك بأن الزهد ليس دليلا كافيا على الحق لأن الزهاد موجودون في كل طائفة، حتى النصارى كان منهم زهاد ورهبان كثير، مع أنهم على الضلال المبين. وكذلك اعترض على تقليد الأكثرين، لأن الكثرة ليست دليلا مطلقا على الحق، والنصوص النبوية والقرآنية مدحت القلة تارة والكثرة تارة أخرى. [3]

وأما الحنابلة والأشاعرة والماتريدية فأغلبهم على صحة إيمان المقلد، مع الخلاف في كونه عاصياً أم لا. [4]

"فالمقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى

(1) انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص455.

(2) انظر: الصاوي، **شرح جوهرة التوحيد**، ص105، التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص455.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص60-61 ، وانظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، م12 ص124، و انظر: الراوي، عبد الستار، العقل والحرية، **دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص245-247.

(4) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، م4 ص235، ابن تيمية، **درء التعارض**، م4 ص73، الشيرازي، **الإ شارة إلى مذهب أهل الحق**، ص373، الصاوي، **شرح جوهرة التوحيد**، ص107، الماتريدي، **التوحيد**، ص 3،النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، م1 ص28، التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص 452، الصابوني، أحمد بن محمود بن بكر (ت 580 هـ). **البداية من الكفاية في الهداية**، د ط، (تحقيق: د. فتح الله خليف)، دار المعاف، مصر، 1969م، ص154، البزدوي، **أصول الدين**، ص155، الخيّالي، **شرح العلا مة الخيالي على النونية**، ص365.

باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال".[1]

والدليل على ذلك "أن الأمة جميعهم قضوا بإيمان العامة صحيحاً، وكذلك الصحابة رضي الله عنهم، ومن قال خلاف ذلك فقد خالف جميع الأمة".[2]

ويُقال للمعتزلة: إن كنتم تقصدون من يعيش في دار الإسلام بين المسلمين فهذا قد وصلته الدعوة بالتواتر والتواتر يفيد اليقين، ولا يخلو إنسان مسلم من القدرة على الا ستدلال على وجود الله من وجود الكون بشكل مجمل كاف، كما قال الأعرابي البسيط الذي قيل له: "بِمَ عرفت الرّب ؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار المشي تدل على المسير. فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، أفلا تدلان على الصانع الخبير". [3] فمثل هذا الاستدلال يكفي المسلم. وهذا مركوز في نفوس الناس يعرفه الكبير والصغير.

وأما أن يُطلب من كل مكلف أن يكون قادرا على الاستدلال على كل مسألة مع القدرة على دفع الشبه فهذا غير مستطاع، ولو كان كذلك لما كان هناك فرق بين العالم و العامي.

وإذا قصد المعتزلة غير مَن يعيش في دار الإسلام ووصلته الدعوة من شخص وهو ساكن في صحراء فإن هذا الشخص يجب عليه الاستدلال، فنقول: إن هذا المبلَغ هل صدق بالإسلام دون أن يعرف ما هو الإسلام والإيمان ؟ فإن كان كذلك فهو ليس بمؤمن، وإن كان قد عرف الإسلام وأن الله خالق هذا الكون وأنه وحده المتصرف فيه وأنه أرسل رسولا ً اسمه محمد إلى الناس وأن هذا القرآن معجزته، فسيدله عقله على مثل ما ذُكر من كلام الأعرابي، وإن لم يتلفظ به فإنه ثابت مركوز في نفسه.

وأخيراً فإن تصور وجود إنسان آمن بوجود الله سبحانه تعالى وبنبيه محمد من غير أن يمتلك مثل هذه الأدلة البسيطة التي خاطب الله بها عباده جميعهم في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﮋﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﮊ [4] وغيره من الآيات غير ممكن، وأن مثل هذه الاستدلالات البسيطة تكفي الإنسان العامي. ويؤيد هذا حال الرسول من عرض الإسلام على القبائل والأفراد، فكان يقبل إيمانهم بمجرد التلفظ بالشهادتين، دون أن يطلب منهم الدليل على إيمانهم.

---

(1) النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، م1 ص28.

(2) البزدوي، **أصول الدين**، ص155.

(3) ابن عذبة، **الروضة البهية**، ص 103.

(4) سورة الطور، الآية 35.



وأما أن يُطلبَ من كل مسلم أن يقيم الدليل على كل مسألة ففيه مشقة، والحرج مدفوع في ديننا. وقد نُسبَ إلى بعض المعتزلة كالكعبي [1] قبول إيمان العوام والعبيد وكثير من النسوان، دون الحاجة إلى هذا الاستدلال. [2]

(1) الكعبي (ت 319 ه) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى "الكعبية" وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ، له كتب منها "التفسير" و "تأييد مقالة أبي الهذيل". الزِّرِكلي، **الأعلام**، م4 ص65.

(2) التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص456.



المبحث الثاني: الموقف من بعض مستلزمات الألوهية

المطلب الأول: إثبات الجهة في حق الله تعالى أو نفيها

تنقسم المدارس المقصودة في هذا البحث في مسألة إثبات الجهة أو نفيها إلى فريقين، الأول أثبتها وهم الحنابلة، والثاني نفاها وهم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

لقد صرح الحنابلة أن الله سبحانه تعالى في جهة، واستدلوا على ذلك بأدلة متعددة من الكتاب والسنة والعقل، وردّوا على مخالفيهم في ذلك.

وقد صرح ابن تيمية بالجهة وقال: "والإنسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئا أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه وانه إذا قيل له اقصد أو اطلب أو اعبد أو أحب من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتك ولا أمامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك كان هذا أمرا بالممتنع لذاته ليس هو أمرا بممكن لا يطيقه و الممتنع لذاته يمتنع الأمر الشرعي به باتفاق المسلمين ويكون حقيقة الأمر اعبد من يمتنع أن تعبد واقصد من يمتنع أن تقصد وادع من يمتنع أن يدعى ووجه وجهك إلى من يمتنع التوجه إليه وهذا أمر بالجمع بين النقيضين". [1]

وقال أيضاً: "إن كون الرب إلها ً معبودا ً يستلزم أن يكون بجهة من عابد ِه ِ بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب اليه". [2]

وتتلخص الاستدلالات على ثبوت الجهة بما يلي:

- أن ثبوت الرؤية يلزم عنه ثبوت الجهة، لأنه لا تتصور رؤية من غير مقابلة وجهة. [3]
- أن العبادة لا تتصور دون أن يكون المعبود في جهة من عابده بالضرورة. [4]
- "أن كون الله يـ ُرى بجهة من الرائي ثبت باجماع السلف والأئمة" [5]
- ظواهر الآيات والأحاديث الكثيرة الواردة في ذلك. كقوله تعالى: ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ.[6]

---

(1) ابن تيمية (ت 728 هـ)، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، 2م، ط1، (تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم)، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1392هـ، م2 ص 467.

(2) ابن تيمية (ت 728 هـ)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، م2 ص466.

(3) انظر: تيمية (ت 728 هـ)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، م2 ص409.

(4) انظر: ابن تيمية (ت 728 هـ)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، م2 ص466.

(5) ابن تيمية (ت 728 هـ)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، م2 ص415.

(6) سورة الملك، الآية 17.



ويرى الحنابلة أن كونه في السماء يستلزم كونه في جهة، وهكذا يتعاملون مع باقي النصوص التي يوهم ظاهرُها بالجهة.

أما الفريق الثاني فكان له رأي آخر في ذلك، فقد نفى المعتزلة والأشاعرة و الماتريدية جميعهم الجهة عن الله سبحانه وتعالى، وجعلوا ذلك من باب التنزيه الواجب لله سبحانه وتعالى.(1)

وقد استدلوا على نفي الجهة بأدلة متعددة، منها:

- أنه لو كان الله تعالى في جهة للزم قدم هذه الجهة معه منذ الأزل، واللازم باطل لما ثبت من حدوث ما سوى الله وصفاته، وقد ثبت أنه تعالى القديم وحده (2)، وقد قال الرسول : "كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض"(3).

- أنه لو كان في جهة بمعنى أنه لا يتصور وجوده بدون هذه الجهة لكان محتاجا إليها، و المحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنيا عنه والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الأولى فيكون واجبا،(4) وهذا مناف لكون الله تعالى مستغنيا عن كل خلقه.

- وقد أولوا الآيات والأحاديث الواردة على وفق منهجهم في التأويل، كتأويل قوله تعالى: چڈ ژ ژ ڑ ڑ چ(5)، بأن الاستواء هو الاستيلاء.(6)

ويرى الباحث أن إطلاق الجهة على الله تعالى غير صحيح، وذلك لأن هذا اللفظ غير وارد أصلا ً في القرآن ولا في السنّة، والحنابلة يدّعون أنهم متمسكون بالنصوص لا يزيدون عليها ولا ينقصون، فمن أين جاؤوا بلفظ الجهة ؟

وبالنسبة لكون الرؤية مستلزمة للجهة فهذا قول الحنابلة والمعتزلة، طبعاً مع العلم بأن الحنابلة مثبتون للرؤية والمعتزلة نافون لها، ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة نفوا الرؤية والجهة، والحنابلة أثبتوا الرؤية والجهة، والأشاعرة والماتريدية أثبتوا الرؤية ونفوا

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص249، الجرجاني، **شرح المواقف**، ج4 ص22، التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص30.

(2) انظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، ج4 ص23، التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص32.

(3) البخاري، **الصحيح**، م9 ص58، برقم: 3191.

(4)انظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، ج4 ص24، التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص33.

(5) سورة طه، الآية 5.

(6) انظر: ابن الهُمام، **المسايرة**، ص45.

الجهة.

ولزوم الجهة عن ثبوت الرؤية أو عدم لزومها أمرٌ مرّت معنا مناقشتُه في الفصل الثاني في الكلام عن المعتزلة، وملخصه أن الرؤية هي نوع انكشاف وعلم، والجهة و المقابلة والمحل أو الآلة التي هي العين والجسمية كلها ليست أموراً ذاتية في مفهوم هذا الانكشاف الذي يسمى رؤية، وكذلك القول في العبادة التي قال ابن تيمية: إنها لا تتصور بدون الجهة.

وأما بالنسبة لـقولهم "إن كون الله يـ ُرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف وا لأئمة " فهذا أمر غير مسلمٍ إطلاقاً، نعم هناك نصوص كثيرة يفهم منها الحنابلة أن الرؤية تتضمن المقابلة والجهة، ولكنّ هذا لا يعني ثبوت إجماع السلف والأئمّة على أن الرؤية تتضمن الجهة، فهذا أمر وذلك أمر بعيد كل البعد عنه.

وأما النصوص الواردة التي فهم منها الحنابلة الرؤية وأوّلها غيرهم فمردّ ذلك إلى مسألة التأويل وعدم التأويل وشروط التأويل.

والملاحَظُ هنا كيف أثّر منهج الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية الاستدلالي على هذه التصورات، حيث إن الآيات والأحاديث الواردة اعتبرت دلالتها على الجهة ظنية، فقدّم الدليل العقلي النافي لها لأن دلالته قطعية.[1]

(1) انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص36، و الجرجاني، **شرح المواقف**، ج4 ص28.

المطلب الثاني: إثبات صفات المعاني لله تعالى أو نفيها

انقسمت المدارس المقصودة في هذا البحث تجاه صفات المعاني من حيث الإ ثبات والنفي إلى فريقين، الفريق الأول أثبتها وهم الحنابلة والأشاعرة والماتريدية، و الفريق الثاني نفاها وهم المعتزلة.

ويُقصد بصفات المعاني تلك الصفات التي تضيف معنى زائداً على الذات غير الذات، كالعلم والقدرة والإرادة. فهذه الصفات حينما تذكر يتصور الإنسان ذاتاً يلزمها شيء آخر لازم لها يسمى صفات المعاني. وهي غير الصفات السلبية التي لا تضيف معنى للذات، بل تنفي أمرا عنها لا يليق بها، كالوحدانية، فعندما نقول (وحدانية الله تعالى) لا يتصور شيء آخر مع الذات، بل كل ما في الأمر أننا نتصور وجود ذات لا يوجد شريك لها، فهذه الصفة تقت فقط الكثرة أو التعدد عن الذات. ولا خلاف في الصفات السلبية، وإنما الخلاف في صفات المعاني.

لقد نفى المعتزلة صفات المعاني بالحجج التالية:

الأولى: أن القول بوجود صفات أو معان قديمة يستحقها الخالق -سبحانه وتعالى- في الأزل يلزم عنه تعدد القدماء، وتعدد القدماء باطل باتفاق المسلمين. [1]

الثانية: أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلا ً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثل علمه، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال. [2] ومثل هذا الكلام ينطبق على بقية الصفات عندهم.

والمحال عنده كون العِلمَين قديمين أو حادثين، لأن كونها قديمين يلزم عنه أن يكون الإنسان الحادث ذا علم قديم، وهذا واضح البطلان، وكونهما حادثين يلزم عنه أن الله يقوم به علم حادث، وهذا متفق على بطلانه عند الفريقين.

الثالثة: أن هذه الصفات -صفات المعاني عموماً- صفات كمال، فيلزم عنها أن كماله سبحانه وتعالى مستمد من غيره، وهذا ينافي الاستغناء الواجب لله تعالى. [3]

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 195.

(2) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 201.

(3) انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3، ص57.



وأما الحنابلة والأشاعرة والماتريدية فقد أثبتوا هذه الصفات القديمة، وردّوا على المعتزلة في آرائهم واستدلالاتهم.

فقد قال الأشاعرة والماتريدية أن لله صفات قائمة بذاته سبحانه، لا هي غير الذات ولا هي عين الذات.[1]

وقد ردّوا على أقوال المعتزلة بما يلي:

الأولى: أن القول بتعدد القدماء باطل بالاتفاق، والسؤال هنا للمعتزلة، هل يلزم عن إثبات الصفات القديمة مطلق التعدد، والجواب: لا، لأن هذه الصفات عندهم لا هي عين و لا غير الذات، فلا يلزم التعدد.[2]

الثانية: أنه لا يسلم التماثل من استوائهما -علم الله وعلم البشر- في وجه واحد، فـ الاستواء هو من حيث التعلق بشيء مخصوص مسلم، ولكنّ هناك أموراً كثيرة فيها افتراق بين علم الله تعالى وعلمنا، ولو سُلم أن هناك تماثلا ً فالتماثل لا يوجب التساوي في القدم والحدوث، وذلك كالوجود، فـالله سبحانه موجود والعبد موجود، ولكنّ هذا لا يوجب تماثلهما في الوجود والقِدَم.[3]

الثالثة: لقد سبق القول بعدم لزوم التغاير بين الذات والصفات من لزوم إثبات معان قديمة لله سبحانه وتعالى، وهذا يرد القول بأنه محتاج لغيره سبحانه، أو أنه يتحقق كماله بغيره جل وعز. [4]

ويضاف إلى ما سبق أنه لا يتصور عالم إلا بعلم، فإنك إذا قلت (ذات عالمة) تتصور مباشرة أمرين، ذاتاً وعلماً، ذاتاً قام بها علم، فلا يمكن لقولك فلان عالم أن يفيد مجرد وجود تلك الذات.

ونعود إلى تحرير قول المعتزلة في كيفية كون الله تعالى متصفاً بهذه الصفات، فمنهم من يقول: إنه عالم بذاته، ومنهم من يقول: إنه عالم لذاته، ومنهم من يقول: إنه عـ ـالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وهذا رأي أبي الهذيل العلاف[5]، أي أن الصفات عين

---

(1) انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص57، والنسفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، ص171، النسفي (ت 508 هـ)، ميمون بن محمد. **بحر الكلام**، ط1، دار الفرفور، دمشق، 1997م، ص92.

(2) انظر مثله: التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص57. ، والنسفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، ص172.

(3) انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص64.

(4) انظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، ج4 ص56، التفتازاني، **شرح المقاصد**، م3 ص57.

(5) انظر: انظر: القاضي عبد الجبار، **المنية والأمل**، 155-154.



الذات.[1]

والمعتزلة كلهم لا يُقرّون بصفات المعاني، وإنما يقولون بالصفات المعنوية، وهي كونه موجوداً حياً عالماً قادراً مريداً، وهذه الصفات عندهم تفيد السلب، فكونه عالماً أي ليس جاهلا ً، وكونه قادراً أي ليس عاجزاً، وكونه مريداً أي ليس مجبراً سبحانه وتعالى.

ويرى الباحث أن الأقوال الثلاثة –عالم لذاته أو بذاته أو بعلم هو هو- تصب في مصب واحد، والاختلاف بينها شكلي لفظي، وإنما كان القائل بأن الله عالم بعلم هو هو أصرحَهم، لأن أصحاب القولين الأولين حاولوا الهروب من لوازم هذا القول، ولكن أقوالهم عائدة إليه.

ويلزم عن هذا الكلام أن قولنا: إنه موجود نفس قولنا إنه قادر ونفس قولنا إنه ع الم، وهذا باطل.

وكذلك فإن هناك نصوصاً أثبتت نسبة العلم والقدرة إلى الله تعالى، ومنها:

قوله تعالى : ﭽ ﮓ ﮔﭼ [2] وقوله تعالى: ﮋ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨﮊ [3] وقوله تعالى: ﮋﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﮊ ﮊ [4] فهذه الآيات نَسَبَت العلم والقدرة صراحة إلى الله تعالى.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص182-183.

(2) سورة النساء، الآية 166.

(3) سورة هود، الآية 14.

(4) سورة الذاريات، الآية 58.

خاتمة

الحمد لله رب العالمين، في البدء والختام، والصلاة على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد.

لقد توصلت بعد هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

- إن العقل أصل الشرع، أي أصل ثبوته، وهذا ما أراده القائلون بأن العقل أصل للشرع.
- إن الحُسن والقبح لا يُدركان بالعقل، وإنه ينبني على مبدأ الحسن والقبح الشيء الكثير في دور الاستدلال بالعقل على العقائد.
- إن المعارض العقلي مبدأ سليم، ويؤخذ به في باب العقائد.
- إن مبدأ المعارض العقلي، ومبدأ التأويل، ومبدأ تقديم العقل على النقل، كلها مرتبطة ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، ولذا فإن القائل بالمعارض العقلي لا بد أن يكون قائلا ً بالتأويل، ومن قال بتقديم العقل على النقل فلا بد أن يكون قائلا ً بالمعارض العقلي وبالتأويل.
- إن تقديم العقل على النقل لا يجوز أن يؤخذ بشكل عام، بل لابد من التفصيل في ذلك، وهو أن القواطع العقلية مقدمة على ظواهر النصوص الموهمة للتشبيه الظنيّة الدلالة.
- إن هذه النقاط هي أهم النقاط التي يجب بحثها على من أراد البحث في الدليل العقلي عند المدارس الإسلامية.

المراجع

- الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (ت631هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط3، 5ج، (تحقيق: أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، مصر-القاهرة، 2007م.

- الأحمدي، عبد الإله بن سلمان بن سالم، **المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة**، د ط، 2م، دار طيبة، د ت.

- الأشعري، علي بن إسماعيل(ت 324 هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط3، (تحقيق: هلموت ريتر) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

- الألوسي، محمود الألوسي أبو الفضل، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 3ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- أمين، أحمد أمين. **ضحى الإسلام**، ط 10، 3 م، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د ت.

- الباقلاني، محمد بن الطيب(ت 403 هـ)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط2، (تحقيق: الإمام محمد زاهد الكوثري)، مؤسسة الخانجي ، 1963م.

- الباقلاني، محمد بن الطيب(ت 403 هـ)، **التمهيد في الرد على الملحدة و المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح المختصر**، ط3، 6م، (تحقيق: د. مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، 1987م.

- بدوي، د عبد الرحمن بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، 3م، ط2، دار العلم للملايين ، بيروت، 1979م.

- البزدوي ، محمد أبو اليسر(ت 493 هـ)، **أصول الدين**، د ط، (تحقيق: هانز بيتر لنس)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003م.

- البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد(ت 429 هـ)، الفرق بين الفرق، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م.

- البلخي، عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي(ت 319 هـ)، **مقالات الإسلاميين، باب ذكر المعتزلة**، د ط، (تحقيق: فؤاد سيد)، الدار التونسية للنشر، 1974م.

- البيضاوي ، عبد الله بن عمر بن محمد(ت 685 هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)**، د ط، دار الجيل، د ت.

- الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، 5م، (تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- التفتازاني، مسعود بن عمر (ت 791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ط1، دار البيروتي ودار ابن عبد الهادي، 2007م.

- التفتازاني، مسعود بن عمر (ت 791 هـ)، **شرح المقاصد**، ط1، 3م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2001م.

- التهانوي، محمد بن علي بن محمد(1158هـ)، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ط 1، 4م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1998م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ)، **نقض المنطق**، ط1، (تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق وسليمان بن عبد الرحمن الضيع)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم(ت 872 هـ)، **الفتوى الحموية الكبرى**، ط1، دار ابن الجوزي، مصر، 2006.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، ط1 ، 5م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ)، **الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر**، ط1، (تحقيق: سعيد اللحام)، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ)، **الرد على المنطقيين**، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1993م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ط1، 2م، (تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم)، مطبعة الحكومة، مكة المكرّمة، 1392 هـ.

- جار الله، زهدي جار الله، **المعتزلة**، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، **التعريفات**، ط1، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي(ت816هـ)، **شرح المواقف**، ط1، 4م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1998م.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن أبو الفرج (ت 597 هـ)، **الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب**، ط1، (تحقيق: محمد منير الإمام)، دار الجنان، لبنان-بيروت، 1987م.

- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478 هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، د ط، (تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد)، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.

- الجويني ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478 هـ). **الشامل في أصول الدين**، د ط، (تحقيق: د. علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار)، دار المعارف، مصر- الإسكندرية، 1969م.

- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني (ت 241 هـ)، **العقيدة**، رواية أبي بكر الخلال، ط1، (تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان)، دار قتيبة، دمشق، 1408 هـ.

- ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241 هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، 6م، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

- حنفي، الدكتور حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، 5م، د ط، مكتبة مدبولي، 1988م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808 هـ)، **المقدمة**، ط1، (تحقيق: حامد أحمد الطاهر)، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004م.

- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان(ت 300 هـ)، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، ط1، (تحقيق: الأستاذ نيبرج)، دار الندوة الإ سلامية، بيروت-لبنان، 1988م.

- الخيّالي، أحمد بن موسى (ت 862 هـ)، **شرح العلامة الخيّالي على النونية**، ط1، (تحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري الهندي)، مكتبة وهبة، القاهرة-مصر، 2008م.

- خيّون، رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد**، ط1، دار الحكمة، لندن، 1997 م.

- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد (ت 255 هـ)، **سنن الدارمي**، ط1، 2م، (تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، والأحاديث مذيلة بأحكام حسين سليم أسد عليها)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ.

- أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، **سنن أبي داود**، 4 م، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر.

- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، ط1، (تحقيق: محمود خاطر)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م.

- الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، د ط، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د ت.

- الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ)، **معالم أصول الدين**، ط1، (تحقيق: د أحمد عبد الرحيم السايح و د سامي عفيفي حجازي)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2000م.

- الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، (تحقيق: د علي سامي النشار)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1402هـ.

- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (ت 606 هـ)، **الإشارة في أصول الكلام**، ط1، (تحقيق: محمد صبحي العايدي وربيع صبحي العايدي)، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، 2007م.

- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (ت606هـ)، **الأربعين في أصول الدين**، ط 2، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، دار الجيل، بيروت- القاهرة- تونس، 2004.

- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (ت 606 هـ)، **أساس التقديس**، ط1، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، دار الجيل، بيروت، 1993م.

- الرازي، محمود بن عمر (ت 606 هـ)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبيبر)**، ط2، 11م، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1997م.

- الراوي، عبد الستار، العقل والحرية، **دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

- أبو ريان، د محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، د ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م.

- الزبيدي، محمد مرتضى (ت 1205 هـ)، تاج العروس، د ط، 10م، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1966م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت 1976 م)، الأعلام، ط16، 8م، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 3005م.

- الزمخشري، محمود بن عمر (ت 538 هـ)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، د ط، 4ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1997م.

- الزنيدي، د عبد الرحمن بن زيد، **مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر**، ط1، مركز الدراسات والإعلام-دار شبيليا، الرياض، 1998م.

- زينه، حسني زينه، **العقل عند المعتزلة، تصور العقل للقاضي عبد الجبار**، ط1 ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.

- السبكي، عبد الوهّاب بن علي (ت 771 هـ)، **القصيدة النونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2003م.

- أبو سعدة، مهرى حسن، **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.

- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، ط1، 9م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- شافعي، حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، مكتبة وهبة، مصر، 1991م.

- ابن أبي شريف، محمد بن محمد كمال الدين (ت 905 هـ)، **المسامرة**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2002م.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت 548 هـ)، **الملل والنحل**، د ط، 2ج، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، 1986م.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت 548 هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، 2004م.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت 1250 هـ)، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ط2، 5م، (تحقيق: د عبد الرحمن عميرة)، دار الوفاء، المنصورة، 1997م.

- شيخ زاده (ت 944 هـ)، عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين**، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 2003م.

- الشيرازي (ت 476هـ)، إبراهيم ين علي، **الإشارة إلى مذهب أهل الحق**، ط1، (تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، 2004م.

- الصابوني، أحمد بن محمود بن بكر (ت 580 هـ)، **البداية من الكفاية في الهداية**، د ط، (تحقيق: فتح الله خليف)، دار المعارف، مصر، 1969م.

- الصاوي، أحمد بن محمد المالكي (ت 1241 هـ)، **شرح جوهرة التوحيد**، ط1، (تحقيق الدكتور عبد الفتاح البزم)، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، 1997م.

- صبحي، أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام، المعتزلة**، د ط، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1978م.

- طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل(ت 968 هـ)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ط1، 2م، (تحقيق: د علي دحروج)، مكتبة لبنان ناشرون، 1998م.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ)، **المعجم الأوسط**، 10م، (تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393 هـ)، **التحرير والتنوير**، د ط، 12م، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د ت.

- عبد الرازق، الشيخ مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959م.

- عبد الكريم، عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية**، ط غير معروفة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1971م.

- ابن عثيمين، محمد بن صالح، والهراس، محمد خليل، والفوزان، صالح بن فوزان، **شرح العقيدة الواسطية**، د ط، دار ابن الجوزي، القاهرة، د ت.

- أبو عذبة، حسن بن عبد المحسن (ت بعد 1172 هـ)، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2003م.

- ابن أبي العز، علي الحنفي (ت 792 هـ)، **المنحة الإلهية في تهذيب شرح الطحاوية**، ط2، دار الصحابة، بيروت-لبنان، 1996م.

- العوّا، عادل العوّا، **الكلام والفلسفة**، د ط، مطبعة جامعة دمشق، 1961م.

- غرديه، لويس غرديه وقنواتي، ج قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ط1، 2م، (نقله إلى العربية: د صبحي الصالح، ود فريد جبر)، دار

العلم للملايين، بيروت، 1967م.

- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **إحياء علوم الدين**، ط1، 5 م، دار الفجر للتراث، مصر-القاهرة، 1999م.

- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1 ، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2004م.

- فرغل، يحيى هاشم، **عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام**، د ط، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972م.

- فرغل، يحيى هاشم فرغل، **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**، د ط، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972م.

- فروخ، عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط2، دار العلم للملايين، 1979م.

- القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، ط3، (تحقيق: د عبد الكريم عثمان)، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996م.

- القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ)، **المجموع في المحيط بالتكليف**، د ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ت.

- القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، د ط، 20م، (حققه مجموعة من الباحثين، بإشراف د طه حسين)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د ت.

- القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ)، **المنية والأمل**، د ط، (جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، وحققه: د عصام الدين العلي)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.

- قرعوش، كايد يوسف، وكردي، راجح عبد الحميد، والخطيب، محمد أحمد، و الحاج، محمد أحمد، **العقيدة الإسلامية**، ط1، 2م، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، 1993م.

- قطب، سيد قطب الشاذلي (ت 1966 م)، **في ظلال القرآن**، ط34، 6م، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 2004م.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي (ت 751 هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، 4م، (تحقيق: طه عبد الرءوف سعد)، دار الجيل، بيروت ، 1973م.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ت 751 هـ)، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ط3، 4م، تحقيق : (د. علي بن محمد الدخيل الله)، دار العاصمة، الرياض1418 هـ 1998م.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء (ت 774 هـ)،**البداية والنهاية**،14م، مكتبة المعارف – بيروت.

- الكردي، راجح عبد الحميد الكردي، **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، ط1، منشورات دار العدوي للتوزيع والنشر عمان-الأردن، 1980م.

- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور (ت 418 هـ)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة و التابعين ومن بعدهم**، 2م، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2002م.

- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود (ت 333 هـ)، **التوحيد**، د ط، تحقيق: د فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1986م.

- ابن مانع، محمد عبد العزيز، **شرح العقيدة السفارينية**، ط1، (تحقيق: أشرف بن عبد المقصود)، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1997م،

- المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبد الله، **مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، ط2، (تحقيق: حسين القوتلي)، دار الكندي و دار الفكر، بيروت، 1398هـ.

- المحلي، محمد بن أحمد (ت 864 هـ)، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع**، ط 1، 2م، (تحقيق: أبو الفداء مرتضى الداغستاني)، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2005م.

- محمد، الدكتور محمد عزيز نظمي سالم، **إبراهيم ين سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983م.

- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، 5م، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- المعتق، عوّاد بن عبد الله المعتق، **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم**، ط3، مكتبة الرشيد، الرياض، 1996م.

- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711 هـ)، **لسان العرب**، ط 1، 15م، دار صادر، بيروت.

- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظرة**، ط7، دار القلم، دمشق، 2004م.

- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت 701 هـ)، **تفسير النسفي؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، دط، 2م، دار الفكر، د ت.

- النسفي، ميمون بن محمد (ت 508 هـ)، **بحر الكلام**، ط1، دار الفرفور، دمشق ، 1997م.

- النسفي، ميمون بن محمد (ت 508 هـ)، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، ط1، 2م، (تحقيق: كلود سلامة)، دار الجفّان والجابي، قبرص، 1993م.

- النسفي، ميمون بن محمد (ت 508 هـ)، **التمهيد لقواعد التوحيد**، ط1، (تحقيق: جيب الله حسن أحمد)، دار الطباعة المحمدية، د ت.

- النشار، علي سامي النشّار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط9، 3م، دار المعارف، القاهرة، 1995م.

- هانم، هانم إبراهيم يونس. **أصل العدل عند المعتزلة**، ط1، دار الفكر العربي، 1993م.

- ابن الهُمام، محمد بن عبد الواحد (ت 861 هـ)، **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2002م.



THE RATIONAL EVIDENCE ON CREEDS ACCORDING TO ISLAMIC SCHOOLS OF THOUGHT.

By
Dayfullah Ahmad Abdelkader ananzeh

Supervisor
Dr. Rajah Abd Al-Hamid Kurdi

ABSTRACT

This study dealt with the role of reasoning as a means of proving the creeds according to Mutazilites, Hanbalites, Asharites and Maturidites.

It has dealt with the concepts of reason and evidence. Also it defined the above mentioned four schools of thought then it moved to demonstrate the development of reasoning in creeds in the Muslim thought starting from the Quran and the prophetic tradition until it reached its highest level in theology.

Then the study dealt with the important aspects of the stage of reasoning of each of these four schools separately and in comparison with the other schools to reach to the stronger opinion.

Finally, the study discussed some samples of disagreement which resulted from the reasoning and concluded that reason is the foundation of the text i.e. the foundation of its authenticity. In principle, the definitive of reason are more reliable than speculative texts. At last, the study concluded that goodness and badness can not be recognized by reason.

